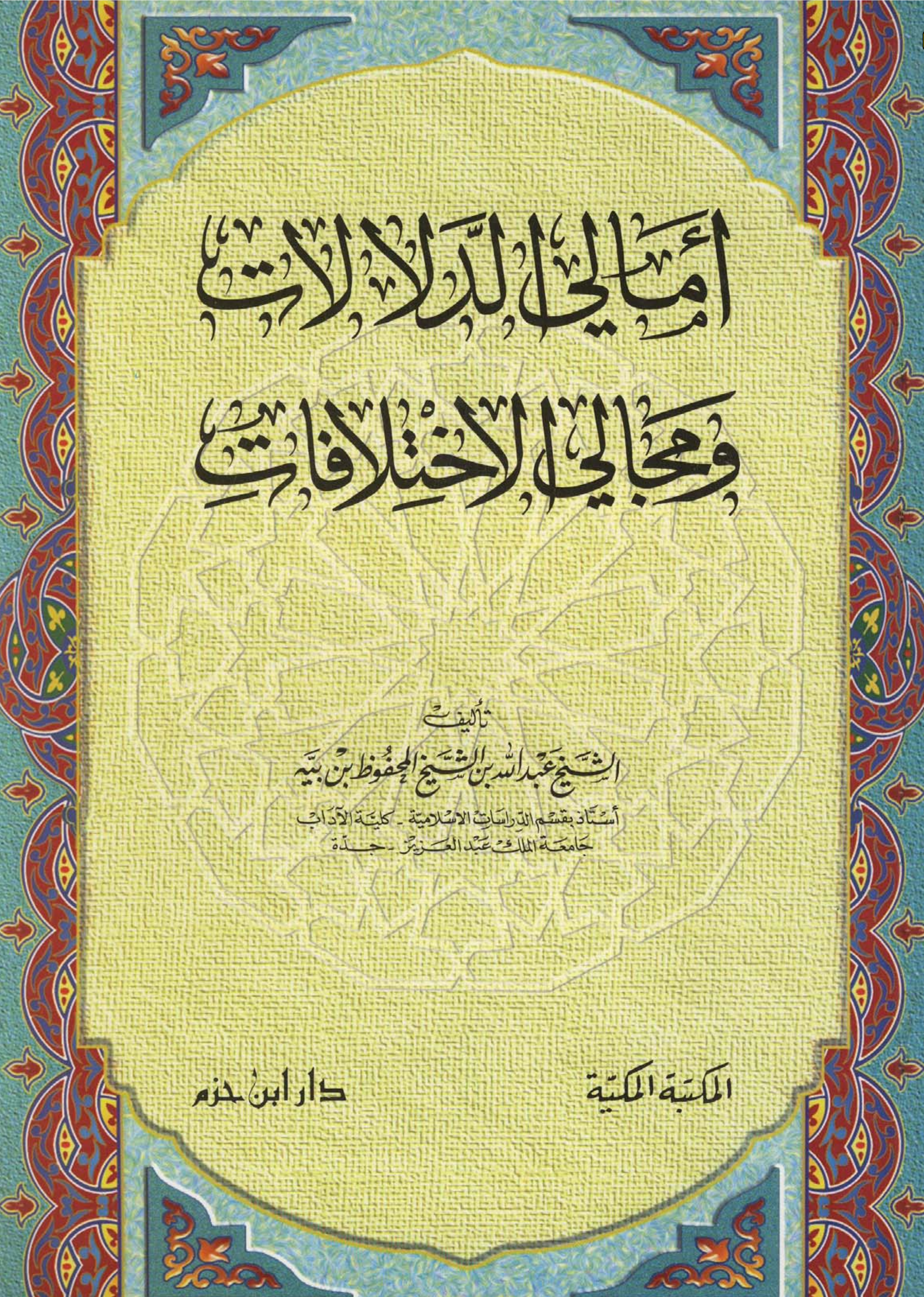


أمالي الدلالات
ومجالي الاختلافات
تأليف
الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه
أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب
جامعة الملك عبد العزيز - جدة
المكتبة المكية
دار ابن حزم

أمالي الدلالات

ومجالي الاختلافات

تأليف

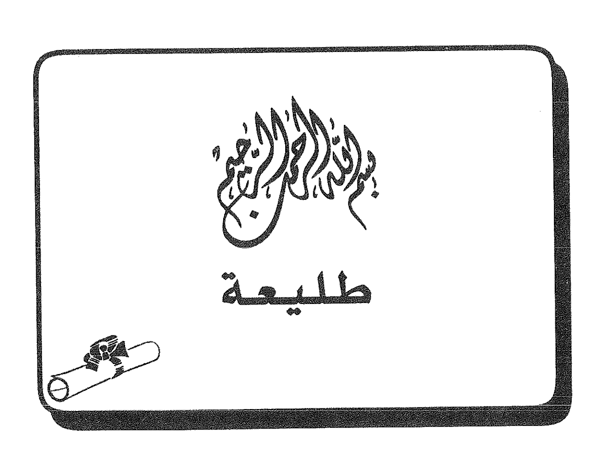
الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه

أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز - جدّة

المكتبة المكية

دار ابن حزم



طليعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد، فإن هذه الشريعة المباركة ثابتة ومتطورة ثبوت سنن الله تعالى في الكون وتطور علاقة الإنسان باستكناه حقائقه والتوصل إلى دقائقه.

فالشريعة الإسلامية لا تتغير ثوابتها، ولكن واقع الإنسان الذي يتراوح بين الضرورة والحاجة والتوسع والرفاهية هو المتغير، وهو واجد في الشريعة حتماً حلولاً وأحكاماً لهذه التغيرات تارة يكون ذلك في صيغة نصوص تفصيلية وتارة ضمن مقاصد عامة تجلب المصالح وتحميها وتدرأ المفاسد وتنفيها وما أخطأ الشاطبي حين ادَّعى أن هذه المقاصد الكلية قطعية لتواتر شواهد الشرع لها وتوافر دلائل الاعتداد بها ولقد أنتجت هذه المقاصد جملة من الأدلة الكبرى التي تغطي أكثر من نصف الشريعة بمعنى الأحكام التفصيلية للوقائع، وهذه الأدلة التي تنتمي إلى المقاصد الكلية وإلى معقول النصوص دون ألفاظها، منها القياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان وسد الذرائع، والعمل بالعرف والعادة والاستصحاب، وبخاصة استصحاب العدم الأصلي، أو

حكم العقل المبقي على النفي.

وقد وجد العلماء على تفاوت في الأخذ بهذه الأدلة ـ مَعيناً لا ينضب ولا يذوى، وشباباً متجدداً لهذه الشريعة لا يشيخ ولا يبلى، وعوضت كل طائفة ـ بنسب ودرجات متفاوتة ـ الامتناع عن العمل ببعض هذه الأدلة بشيء من التوسع في العمل ببعضها الآخر، فالظاهرية وهم الذين أخذوا اسمهم وبنوا مذهبهم على ظواهر النصوص والنقول وهجروا بعض المقاصد ونتائج العقول ـ قد أغرقوا في الأخذ بالاستصحاب، وبنوا عليه كل ما ليس منصوصاً في السنة والكتاب. والشافعية ـ وهم أقرب إلى الظاهرية ـ زادوا القياس وانتفوا عما سواه من الأدلة، أما المالكية فإن المصالح المرسلة بنوا عليها أكثر المسائل التي لا يستوعبها القياس، واستعاض الأحناف بالاستحسان عن المصالح المرسلة بحثاً عن (الأرفق بالناس)؛ أما الحنابلة فإنهم مع المالكية اعتمدوا على سد الذرائع، وأخذوا من كل هذه الأدلة بنصيب لا ينأى بهم (الحنابلة) عن مبدأ التمسك بالأثر ما وجدوا إليه سبيلاً. علماً أن المالكية عملوا بثلاثة أنواع من الاستحسان، والأحناف عملوا بالاستصحاب في الدفع دون الاستحقاق.

إن مآخذ المذاهب المختلفة من هذه الأدلة وغيرها هو سبب اختلاف المختلفين، وتجاذب أنظار المجتهدين مما كون ثروة كبيرة سماها الباحثون (المبادئ المتطورة) في الشريعة، ولكنه عند التحقيق والتدقيق نجدها ثوابت ولكنها تجيب على المسائل المتجددة. وقد اهتم بها فريق من السلف وفرق من الخلف اعتبروها الأساس الوحيد للتطور والسعة في هذه الشريعة الخاتمة، وفاتهم أساس آخر يشكل ثروة هائلة ومساحة واسعة لاجتهاد العلماء واختلاف الآراء، ألا وهو ألفاظ النصوص الشرعية من كتاب وسنة. ومدلولات هذه الألفاظ كانت الوابل الصيب الذي سالت منه أودية الأولين بقدرها وأمسكت الماء الزلال وأنبتت كل زوج بهيج من ثمرات علوم مختلفاً ألوانها اختلافاً هو الانسجام، وتنوعاً هو الاتساق والانتظام.

ولكن المتأخرين كعُّوا ونكصوا دون متابعة ذلك المَعِين فسدًّ عنهم باب عظيم من أبواب الاجتهاد، فلم يلجوه وصدوا عن سبيل من سبل التجديد فلم يسلكوه فرددوا مسائل الاختلاف دون تحقيق في أسبابها أو توثيق لأنسابها. وذلك لفكِّهم الارتباط بين اللغة العربية مفردات ونحواً وصرفاً وأساليب، وبين الفقه أصولاً وقواعد. ولعمري إنَّ العلاقة بين اللغة العربية والفقه هي أهم أساس من أسس الشريعة إلى جانب المقاصد، وهي «مجر عوالي» اختلاف العلماء و «مجري السوابق» من خيولهم، وإن أصول الفقه هو أجلى مثال لهذا الارتباط وأفسح ميدان لهذا الالتقاء، وبخاصة في أبواب الدلالات، فيها تتجلي أسباب الاختلاف وبواعث الائتلاف، وتظهر مذاهب الفقهاء لواحب واضحة إلى (المحجة البيضاء)، فيسلك المقلد ماشاء منها ويرجح المستبصر ما استضاء منها، ويستنير المجتهد بجميعها. فلا محيد عن سلوك اللغة لاستجلاء سبلهم، ولا مناص عن اقتفاء آثارهم وتلقف أخبارهم.

ولقد نشأت ناشئة ونبتت نابتة حاولت القفز على الحواجز، فعزَّتهم الأرداف وخانتهم النواقز. وقالت هذه الفئة الفتية: نأخذ بالكتاب والسنة دون الفقه الذي ينظر إلى المقاصد كما دوَّنها الشاطبي، ولا مقتضيات الألفاظ كما هي عند الخليل وسيبويه ودوَّنها الشافعي. فضللوا الناس وظنوا بالفقهاء والأئمة ظن السوء، فعميت عليهم الأنباء وأخلفتهم الأنواء، فعابوا خلافاً لم يبلغوا مداه.

كضرائر الحسناء قلن لوجهها ... حسداً وبغضاً إنه لذميم

كأنهم استصعبوا الفقه فتجنَّبوه وتجنَّوا عليه، واستعجمت عليهم اللغة فتجهموها وسام العلم من لم يميز المنطوق من الفحوى، ولم يتبين الأبيض من الأحوى. فكتبتُ بحثاً موجزاً في إحدى المجلات المتخصصة نبَّهت فيه إلى حاجة الفقيه إلى اللغة العربية، ووجوب ربط الصلة بينها وبين الفقه من جديد، ووجدته غير كافٍ، فأضفت إليه

محاضراتي التي كنت أقدمها للسنة الأخيرة من أصول الفقه لطلبة كلية الآداب وكلية الاقتصاد في جامعة الملك عبد العزيز بجدة التي حاولت من خلالها اهتبال الفرصة لتنبيه طلبتي إلى نصيب اللغة في اختلاف الفقهاء وإلى أسباب الاختلاف ونتائجه في دلالات الألفاظ. حيث إنها أسباب وجيهه يجب سبر أغوارها، ومعرفة كيفية إيرادها وإصدارها، وشرحت لهم فيها ـ عربية الشريعة ومفهومها وما نشأ حولها من الاختلاف، وانقياس اللغة وما أدى إليه من الاختلاف الفقهي، ومعنى التوقيف والاصطلاح في اللغة.

أعدتُ أمام نواظرهم غرس شجرة الدلالات في بستان أصول الفقه شارحاً أصل جذورها وهو اللغة، مرتقياً فروعها وأغصانها متدرجاً من الأعم إلى الأخص غالباً ما لم يقتض المقام سوى ذلك لوجود مناسبة أو عموم وخصوص من وجه حيث تشتبك الدلالات مستحضراً شهود النحاة والمتكلمين أمام محكمة الفقهاء والأصوليين، مبيِّناً الخلاف الواصب بين الأحناف والجمهور، مستعرضاً الدلالات حسب الوضع والشرع، والعرف والمجاز، وحسب الوضوح والغموض من محكم ومفسر، ونص وظاهر، وخفي ومشكل، ومتشابه ومجمل. محاولاً وصف الظاهرة اللغوية والشيات المعنوية أبيِّن المنطوق، وأوضِّح المفهوم وأقرن العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والأمر بالنهي، والظاهر بالمؤول، والمجمل بالمبين، والاقتضاء بالإشارة. «فبضدها تتبين الأشياء»، وأضيف باب النسخ لعلاقته بالبيان والعموم عند من يرى التخصيص نسخاً.

وألحقت معاني الحروف كما هي عند القرافي في التنقيح مقتبسة منه تتميماً للفائدة، وعلقت عليها توسيعاً لمعاني بعض الحروف، وألحقت تتمة في الكلمات التي سببت اختلافاً بين الفقهاء، وذلك في أسلوب خطابي سهل للطلبة لم أرجع فيه إلى كتاب بعينه، ولكنه إن شاء الله حصيلة لما في كتب ليست قليلة من كتب الأصول بالدرجة الأولى ـ والفقه واللغة والتفسير ـ، وهي أمال لا يستعين صاحبها

بكتاب، غالباً يسجلها الطلبة بالصوت والكتابة فاطلعت عليها، وصحَّحتُ ما لا يسع التغاضي عنه، وأمضيت ما لا يخل إخلالاً كبيراً بالمراد، أو يجحف بالمقصود، فهي أمالٍ لا يدَّعي صاحبُها حفظ أبي علي القالي في أماليه أو ابن الشجري في مجالسه فهي ابنة دهرها ونتيجة عصرها، سيجد فيها طالب الفقه فقهاً مقارناً، وطالب الأصول أصول الفقهاء والمتكلمين، ودارس اللغة مادة أصيلة وشجرة ظليلة، شجرة الدلالات ومناط الاختلافات.

عسى أن يكون مساعداً في تنبيه الطلاب على عيوب التعصب ووجوب الرجوع إلى أهل العلم الذين فهموا الشريعة مقاصد ومدلولات ألفاظ، فالبغاث لا ينبغي أن يستنسر، والغدير يجب أن لا يستبحر.

وقد ألحقتُ بها بحثاً لي عن الفقه، مدلوله وأهميته، إكمالاً للفائدة، وتأكيداً لضرورة الأخذ بأسباب الفقه والاقتداء بالعلماء.

وسميت هذا التأليف: **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**.

واللَّهَ سبحانه وتعالى أسأل أن يقيَني شرَّ ما أكتب، وشرَّ ما أملي، وشرَّ ما ألحم، وشرَّ ما أسدي.

ففضله المؤمَّل، وعلى عفوه ومغفرته المعوَّل.

عبد الله بن بيّه



مقدمة الكتاب
حاجة الفقيه إلى اللغة العربية والنحو وشرطية اللغة للاجتهاد

مدخل: الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه.

هذا عنوان اخترناه لتنبيه المهتمين باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، والمتصدرين للقضاء والفتوى، وأساتذة الجامعات إلى أهمية إتقان اللغة العربية كإتقان مصطلح الحديث أو أصول الفقه، وهذا المدخل هو أيضاً إهابة بطلبة الدراسات الإسلامية وكليات الشريعة الذين قد يظن بعضهم أن اللغة العربية هي شأن طلاب كلية اللغة العربية أو كلية الآداب، نهيب بأولئك ليعطوا اللغة العربية من العناية ما تستحق، فهي شرط أساسي ومفتاح ضروري لفتح أبواب الشريعة، إذ بدون معرفتها تلتبس عليهم الوجوه، وتلتوي بهم السبل، يحزُّون في غير مَفصل، ويفزعون إلى غير معقل، لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[2]. وقال تعالى:

---

(١) سورة الشعراء من الآية ١٩٢ إلى الآية ١٩٥.

(٢) سورة الشورى الآية (٧).

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾[1] إلى غير ذلك من الآيات التي تشير إلى عربية القرآن ولا أقول عروبته، فالقرآن رباني المبدأ، عالمي التطبيق قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[2]. فليس دعوة لأقوام عن أقوام، ولا لزمان عن زمان، قال النبيُّ ﷺ: (وكان النبيُّ يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثتُ إلى الأحمر والأسود)[3]، وإنه لشرف للعرب أن تنزل الرسالة الخاتمة بلسانهم، ومسؤولية يتحملها مؤمنهم ليبين للناس ما نزل من هذا الدين خير بيان، وحجة على كافرهم حيث بلغته الرسالة أحسن بلاغ، وفي البحث الذي نقدمه بلاغ وبيان لطلبة العلم وسيكون مؤلفاً من:

- مقدمة عن أهمية الخطاب الملفوظ وثلاثة فصول:
- **الفصل الأول**: عن مكانة اللغة العربية عند السلف الصالح.
- **الفصل الثاني**: فروع تنبني على اللغة العربية، واختلاف الفقهاء والأصوليين الذي يرجع إلى اللغة العربية.
- **ثم الفصل الأخير**: عن ضرورة اللغة العربية للمجتهد.
- ثم خاتمة كخلاصة لنتائج البحث.

أهمية الخطاب الملفوظ:

وكمقدمة لما نحن بصدده نقول: إن الشريعة تتلقى عن الشارع من ثلاث طرق:

١ ـ القول، ٢ ـ الفعل، ٣ ـ الإقرار[4].

أما القول: فهو أن يقول الشارع: افعل أو لا تفعل، وهو شامل

---

(١) سورة الزخرف الآية (٣).

(٢) سورة سبأ من الآية ٢٨.

(٣) رواه الشيخان والنسائي: جمع الفوائد ص٢٧٧.

(٤) ابن رشد: بداية المجتهد (ج١، ص١)، الطوفي: مختصر الروضة (ج٢، ص٧٢.

لما دل عليه في محل النطق وهو المنطوق: النص والظاهر. ويشمل: دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة على الأصح، وما دلَّ عليه لا في محل النطق وهو المفهوم الذي ينقسم إلى: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة[١].

أما الفعل: فهو أفعال النبي ﷺ: حيث إنها تكون تارة بياناً للأقوال، فتنزل منزلتها على الصحيح، فإذا كان الفعل بياناً لقول واجب ـ كأفعال الحج ـ كان واجباً، وإذا كان بياناً لمندوب كان مندوباً، وإذا كان بياناً لجائز كان جائزاً، على خلاف بين الأصوليين في التفاصيل، وإذا لم يكن بياناً لقول فيختلف في دلالته بين قائل بالوقف: لأنه لا صيغة له، وبين قائل بدلالته على الإباحة فيما ليس من جنس القرب، وعلى الندب فيما هو من جنسها[٢].

أما الإقرار: فهو أن يقر النبي ﷺ غيره على قول أو فعل بحضرته أو في مكان يبلغه فلم ينكره فيدل على الجواز.

مهما يكن من خلاف في الحكم الذي ينبغي أن يوصف به الفعل والإقرار، فإن الفعل والإقرار يرجعان إلى قول، وإن لم يكن قول الشارع فهو قول راوي حادثة من الحوادث، كقول الراوي ـ وهو عبد الله بن عباس: (قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين)[٣]. وكقول عمران بن حصين رضي الله عنه فيما يرويه أبو داود: (سها النبي ﷺ فسجد)[٤].

فهذه الحكايات وإن كان الأصوليون اختلفوا في درجة وضعها من حيث المدلول هل يعطى لها ما يعطى لكلام الشارع، فقالوا في الأول في مبحث العموم: هل يعم أو لا يعم؟، وقالوا في الثاني: إن

---

(١) نشر البنود على مراقي السعود (ج١، ص٨٩٥) وما بعدها.
(٢) بداية المجتهد (ج١، ص٣).
(٣) أخرجه مسلم ١٢٨/٥، وأبو داود (٣٦٠٨).
(٤) رواه أبو داود (١٠٣٩)، والترمذي ٢٤١/٢، الضياء اللامع لابن حلول (ج٣ ص٦).

التعقيب بالفاء يدل على العلية في كلام الشارع والراوي.

المراد بهذه المقدمة: أن الشريعة ترجع إلى كلام، وهذا الكلام جاء بلغة عربية، سواء كان لفظاً للشارع، أو حكاية لفعله أو تقريره، وباعتبار آخر فإن الذي يتعامل مع النصوص الشرعية لاستخراج الأحكام وتقرير المسائل، فإنه يتعامل معها على أساسين لا ثالث لهما: **النصوص، والمقاصد.**

فالمقاصد لا تفتقر إلى اللغة افتقار الألفاظ إليها، وهي ترجع إلى حكمة التشريع، ومعقولية النص، وإلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا الأساس الثاني من ركائز الاجتهاد وتدخل فيه أدلة كثيرة: القياس، والاستحسان، وسد الذرائع والمصالح المرسلة التي تنبني على المقاصد، وهي ثلاثة: الضروري، والحاجي، والتكميلي.

ويؤيد ما ذكرنا قول الشاطبي: (الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملة وتفصيلاً)(١)، وأطال النَّفَس في الاجتهاد، وقد نبَّه المعلق الشيخ عبد الله دراز إلى احتياج المقاصد أيضاً للغة العربية. ومهما يكن من أمر فإن احتياج الأساس الأول إلى العربية لا اختلاف فيه.

وهذه المكانة التي تحتلها اللغة العربية في خطاب الشرع جعلت السلف الصالح يهتم باللغة اهتماماً بالغاً، ويعيرها عناية فائقة، فيحدثنا التاريخ عن وقائع ذات مغزى عميق، ولكنها طريفة في نفس الوقت.

فمن ذلك ما ذكره ابن يعيش «في شرحه للمفصل»: من أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ورد عليه كتاب من أبي

---

(١) الموافقات، للشاطبي ج٤، ص١٦٢.

موسى الأشعري وكان قاضياً له بالكوفة، وقد صدر الكتاب بعبارة: (من أبو موسى إلى أمير المؤمنين) برفع (أبو)، وكان لأبي موسى كاتب لا يحسن اللغة، حيث لم يضع الياء علامة الجر ـ موضع الواو ـ علامة الرفع في الأسماء الخمسة ـ. فلما ورد الكتاب على أمير المؤمنين عمر لفت انتباهه هذا اللحن، ولعله اغتاظ للعواقب التي ستحيق بهذه اللغة إذا استمر الأمر على هذه الوتيرة. فما كان منه إلا أن كتب إلى أبي موسى (يأمره بضرب كاتبه سوطاً وأن يعزله عن وظيفة الكتابة)[1].

إنه تأديب شديد يلحق بموظف فينهي خدمته، ويمسه بلهيب السوط من إمام ملأ الدنيا عدلاً، وبذَّ الحكام فضلاً، هل انتهكت حرمة الشريعة حتى يغضب عمر؟ هل حدثت بدعة في الدين حتى يرفع السوط؟ حقاً إن تلك المعاني لم تكن غائبة عن ذهن عمر، فعلاقة الشريعة باللغة أكيدة والابتداع قادم إذا لم تستقم الألسنة والأقلام.

ونجد الخليفة الأول أبا بكر الصديق رضي الله عنه يأسف للحن العامة وعدم دقتهم في استعمال أوجه الكلام حيث جاء في «ربيع الأبرار»: أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه مرَّ برجل «يقال له: أبو لفاقة»، في يده ثوب، فقال له الصديق رضي الله عنه: أتبيع هذا الثوب؟ فقال: لا رحمك الله». فقال الصديق: قد قُوِّمت ألسنتكم لو تستقيمون، لا تقل هكذا، قل: لا ورحمك الله»[2]، لأن الفصل ـ أيْ: ترك الواو ـ يوهم الدعاء عليه لا له. ومقتضى الأدب والذوق السليم وفق اللغة يوجب إدخال الواو بين النفي الذي يمثل جملة خبرية، وبين الدعاء الذي هو جملة إنشائية وردت بصيغة الخبر، ويسمى إدخال الواو بينهما وصلاً.

وذلك يدل أيضاً على أن تقويم الألسنة من مهمات خليفة المسلمين.

---

(١) ابن يعيش شرح المفصل، ج٢، ص٩٥.

(٢) الحافظ السيوطي: شرح عقود الجمان ص٦٣.

وبلغ اهتمامهم به أن أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه (علم أبا الأسود الدؤلي الاسم والفعل وأبواباً من العربية قائلاً له: انحُ هذا النحو)، فكان ذلك أصل النحو على قول، وقيل: إن أصل النحو يوناني، ومنه يوحنا الإسكندراني ـ هكذا يقول الأزهري ـ. أما ابن سيده فقال: إنه من: انتحاه: إذا قصده، لأنه انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وتثنية وجمع وتحقير وتكسير، وكلام ابن سيده هو الظاهر عند كثير من النحاة[1].

وتحتفظ ذاكرة كتب الشريعة والفقه بقصص لا تقل طرافة وظرفاً تقع بمحضر الخلفاء، بين الفقهاء والنحاة، فمن ذلك ما وقع بين الكسائي القارئ النحوي، وأبي يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة، حيث تحدَّى الكسائي أبا يوسف قائلاً: هل لك في مسألة؟ ويستفهم أبو يوسف عن طبيعة المسألة: نحو أم فقه؟ فيقول الكسائي: فقه. فيضحك الخليفة الرشيد حتى يفحص برجله، كما تقول الرواية استغراباً لهذه الدعوى، ولكن الكسائي يبادر موجهاً خطابه إلى أبي يوسف: ما تقول في رجل قال لزوجته: «أنت طالق أن دخلت الدار» وفتح الهمزة، فقال أبو يوسف: تطلق إذا دخلت الدار، فقال الكسائي ـ وقد أمكنتْ رميتُه فلم تشو ـ أخطأتَ قد طلقتَ امرأته، ذلك لأن الزوج في هذا لم يعلق الطلاق، وإنَّما علَّله بأن المفتوحة المصدرية، كأنه قال: أنت طالق من أجل دخولك الدار. فعجب أبو يوسف وصار يتردد على الكسائي.

يعلق الشاطبي على ذلك قائلاً: (هذه المسألة جارية على أصل لغوي لا بد من البناء عليه في العلمين)[2].

ويجري هذا المجرى سؤال الرشيد لأبي يوسف عما يترتب على الرفع والنصب في لفظي (عزيمة) و(ثلاث) في قول الشاعر:

---

(١) الزبيدي: تاج العروس ١٠/ ٣٦٠.

(٢) راجع الموافقات، ١/ ٨٤ وهو منقول عنه بتصرف.

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمن   وإن تخرقي يا هند فالخرقُ أشأمُ
فأنتِ طلاقٌ والطلاق عزيمة   ثلاث ومن يخرِقْ أعقُّ وأظلمُ

فما على هذا القائل إذا نصب: «ثلاث» أو رفعها ـ مع ملاحظة أن رفع: «عزيمة» أو نصبها سيدور في اتجاه معاكس حتماً ـ فقال أبو يوسف وهو يقلب رسالة الخليفة: هذه مسألة فقهية نحوية، فلا آمن الخطأ فيها إذا قلت برأيي. فذهب إلى الكسائي وهو في فراشه فأجابه: بأنه في حالة نصب «ثلاث» تطلق ثلاثاً، وفي حالة الرفع تطلق واحدة.

وتأويل ذلك: أنها في حالة النصب تكون تمييزاً للطلاق المبهم في جملة «فأنت طلاق»، وفي حالة الرفع مع نصب «عزيمة» تكون خبراً للطلاق وهو المبتدأ في الجملة الثانية.

فكتب أبو يوسف الجواب للخليفة فأعجبه وبعث إليه بهدية، فأرسلها أبو يوسف إلى الكسائي[١]. وفي البيت أوجه أخرى يمكن الاطلاع عليها في «مغنى اللبيب» لابن هشام وغيره.

وأهمية اللغة والنحو جعلت بعض النحاة يتصدر للفتوى. فيقول أبو عمر الجرمي: «إنه يفتي من كتاب سيبويه منذ كذا سنة»، وكتاب سيبويه كما هو معروف في النحو وليس في الفقه. وتأول بعضهم كلامه على أنه كان يعرف الحديث وأن كتاب سيبويه كان يوضح له أساليب العرب ولطائف لغتها[٢].

أما الفقهاء فإن مدار اختلافاتهم في كثير من المسائل الفقهية يرجع إلى مسائل نحوية أو لغوية. في مسائل: الشروط، والأيمان والاستثناء، وألفاظ الشارع، وألفاظ المكلفين في عقودهم، وخصوصاً في قضايا الأوقاف والوصايا.

---

(١) ابن هشام: مغني اللبيب ١/ ٣٩.

(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/ ٣٩.

ولهذا فقد ضمن محمد بن الحسن الشيباني كتابه «الجامع الكبير» في كتاب «الأيمان» منه مسائل فقهية تبنى على أصول عربية لا تتضح إلا لمن له قدم راسخ. ومن مسائله الغامضة: أنه لو قال: «أي عبيدي ضربك فهو حر» فضربه الجميع عتقوا. ولو قال: «أي عبيدي ضربته فهو حر» فضرب الجميع لم يعتق إلا الأول منهم. قال ابن يعيش مُوجِّهاً كلامه ذلك: بأن الفعل في المسألة الأولى عام، وفي الثانية خاص[1].

وقد نبَّه الزمخشري على حاجة الفقيه إلى اللغة التي هي العلم بالكلم المفردة، والإعراب الذي هو اختلاف أواخرها لإبانة معانيها، قائلاً في تقريعه للشعوبية: «فإن صح ذلك فما بالهم لا يطلقون اللغة رأساً والإعراب»، إلى أن قال: «ولا يتكلموا في الاستثناء فإنه نحو، وفي الفرق بين المعرف والمنكر فإنه نحو، وفي التعريفين: تعريف الجنس والعهد فإنه نحو، وفي الحروف كالواو والفاء وثم ولام الملك والتبعيض ونظائرها، وفي الحذف والإضمار، وفي أبواب الاختصار والتكرار، وفي التطليق بالمصدر واسم الفاعل، وفي الفرق بين إن وأن وإذا ومتى وكلما، وأشباهها مما يطول وكل ذلك نحو».

قال ابن يعيش شارحاً كلامه:

«يشير ـ أي الزمخشري ـ بذلك إلى شدة فاقة الفقيه إلى معرفة العربية، ألا ترى أن الرجل إذا أقر فقال: لفلان عندي مائة غير درهم، برفع «غير» يكون مقراً بالمائة كاملة، لأن غير هنا صفة للمائة وصفتها لا تنقص شيئاً منها، وكذلك لو قال: عليّ مائة إلا درهم مقراً بالمائة كاملة، لأن (إلا) تكون وصفاً (كغير)، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ولو قال له: عندي مائة غير درهم أو إلا درهماً، بالنصب لكان مقراً بتسعة وتسعين درهماً، لأنه استثناء والاستثناء إخراج

---

(١) ابن يعيش: شرح المفصل ١/ ١٠ ـ ١٤.

ما بعد حرف الاستثناء من أن يتناوله الأول، وكذلك لو قال: ما له عليّ مائة إلا درهمين لم يلزمه شيء، كما لو قال: ما له علي ثمانية وتسعون درهماً، ولو رفع فقال: ما له عندي مائة إلا درهمان، لكان مقراً بدرهمين، والمسائل في ذلك كثيرة.

ومن ذلك لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإنه لا يقع الطلاق إلا بدخول تلك الدار المعينة، ولو قال: إن دخلت داراً فأنت طالق، وقع الطلاق بدخول أي دار دخلتها، لأنه علق الطلاق بدخول دار منكورة، ولشيوعها تعمُّ، وفي الأول علَّق الطلاق بدخول دار معهودة، فلا يقع الطلاق إلا بدخولها، أما الفرق بين لام العهد ولام الجنس فمن جهة المعنى، وأما اللفظ فشيء واحد، وذلك أنك إذا قلت: الرجل وأردت العهد يخصُّ واحداً بعينه. ومعنى العهد: أن تكون مع إنسان في حديث عن ثالث غائب، ثمَّ يقبل الرجل فتقول وافَى الرجل - أي: الذي كنا في حديثه وذكره قد وافى، وإن أردت تعريف الجنس فإنه يدل على العموم والكثرة، ولا يكون مخبراً عن إحاطة بجميع الجنس، لأن ذلك متعذر غير ممكن، فإذا قلت: العسل حلو والخل حامض، فإنما معناه: العسل الشائع في الدنيا المعروف بالعقل دون حاسة المشاهدة حلو، وكذلك الخل. والذي يدل على أن الألف واللام إذا أريد بهما الجنس تعمَّان قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ فصحَّة الاستثناء من الإنسان تدل على أن المراد به الجماعة، ومن ذلك: حروف العطف نحو: الواو والفاء وثم، فإن الواو معناها: الجمع المطلق من غير ترتيب، والفاء تدل على أن الثاني بعد الأول بلا مهلة، وثم: كذلك إلا أن بينهما تراخياً.

فعلى هذا إذا قال لزوجته: أنت طالق إن دخلت الدار وكلَّمتُك، فهذه تطلق بوقوع الفعلين جميعاً بدخول الدار والكلام، لا تطلق بأحدهما دون الآخر، فإن دخلت الدار ولم يكلِّمها لم تطلق، وإن كلمها ولم تدخل الدار لم تطلق، ولكن إذا جمع بينهما طلقت، ولا

يبالي بأيهما بدأ بالكلام أم بالدخول، أي ذلك بدأ به وقع الطلاق بعد أن يجمع بينهما، لأن المعطوف بالواو يجوز أن يقع آخره قبل أوله، ألا ترى أنك تقول: رأيت زيداً وعمرواً، فيجوز أن يكون عمرو في الرؤية قبل زيد، قال الله تعالى: ﴿وَٱسْجُدِي وَٱرْكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾.

وكذلك إن قال لعبده: إن دخلت الدار وكلَّمت زيداً، فأنت حرٌ، فإنه لا يعتق إلا بوقوع الفعلين جميعاً كيف وقعا، ولا فرق فيه بين وقوع الأول قبل الثاني، أو الثاني قبل الأول في اللفظ، ولو قال: إن دخلت فكلمت عمراً لا يقع العتق إلا بالجمع بينهما مرتباً الكلام بعد الدخول بلا مهلة. ولو قال ذلك: «بثم» لكان في الترتيب مثل الفاء إلا أنه يكون بينها تمادٍ وتراخٍ.

ومن ذلك: حروف الجر، نحو: من واللام، فإن الرجل إذا حلف وقال: والله لا آكل من طعام زيد، فإنه يحنث بأكل اليسير منه، ولو قال: لا آكل طعام زيد فإنه لا يحنث إلا بأكل الجميع، وكذلك لو كان عنده فقال: هو لَزيدٌ بفتح اللام والرفع لم يلزمه شيء، ولو قال: لزيد بكسر اللام والخفض لكان مقراً له به، لأن اللام إذا فتحها كانت تأكيداً وكان مخبراً أنَّ العبد اسمه زيد وإذا كسر اللام كان لام الملك الخافضة، وكان مخبراً أنه ملكه.

ومن ذلك مسائل الطلاق إذا قال: أنت طالق طلقت منه وإن لم ينو، ولو أتى بلفظ المصدر فقال: أنت طلاق لم يقع الطلاق إلا بنيته، لأنه ليس بصريح، إنما هو كناية على إرادة إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل على حدِّ: ماء غور، أي: غائر، ومنهم من يجعله صريحاً يقع به الطلاق من غير نية، كاسم الفاعل لكثرة إيقاع المصدر موقع اسم الفاعل وكثرة استعماله في الطلاق حتى صار ظاهراً فيه.

ومن ذلك الفرق بين «إن» المكسورة المخففة، وبين المفتوحة، وذلك أن المكسورة معناها الشرط، والمفتوحة معناها الغرض والعلة، ولو قال: أنت طالق إن دخلت الدار، لم يقع الطلاق حتى تدخل

الدار، لأن معنى تعليق الشيء على شرط هو وقوف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود، ولو فتح لكانت طالقاً في الحال، لأن المعنى أنت طالق لأن دخلت الدار، أيْ: من أجل أن دخلت الدار، فصار دخول الدار علة طلاقها لا شرطاً في وقوع طلاقها، كما كان في المكسورة، وكذلك لو شدَّد «أنْ» يقع الطلاق في الحال كانت دخلت الدار أو لم تكن.

ومن ذلك: إذا ومتى وكلما تستعمل في الشرط، كما تستعمل «أنْ»، إلا أن الفرق بين هذه الأشياء وبين «أنْ» «أنَّ» «إنْ» تعلق فعلاً بفعل، و«إذا» و«كلما» للزمان المعين، فإذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، أو قال: طالق إذا دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل الدار، أما «إن» فشرط لا يقع الطلاق إلا بوجود ما بعدها، أما «إذا» فوقت مستقبل فيه معنى الشرط، فكأنه قال: أنت طالق إذا جاء وقت كذا وكذا ـ فهي تطلق، وقت دخول الدار فقد استوت «إنْ» و«إذا» في هذا الموضع في وقوع الطلاق، وتفترقان في موضع آخر، فلو قال إذا لم أطلقك، أو متى لم أطلقك فأنت طالق، وقع الطلاق على الفور بمضي زمان يمكن أن تطلق فيه ولم تطلق، ولو قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، كان كأنه على التراخي يمتد إلى حين موت أحدهما، وذلك لأن «إذا» و«متى» اسمان لزمان المستقبل، ومعناهما أي وقت، ولهذا تقع جواباً عن السؤال عن الوقت، فإذا قيل متى ألقاك فيقال: إذا شئت كما تقول: يوم الجمعة أو يوم السبت ونحوهما، وليست كذلك (إن) ألا ترى أنه لو قيل: متى ألقاك؟ لم يقل في جوابه إن شئت وإنما تستعمل (إن) في الفعل، ولهذا يجاب بها سؤال عن الفعل، فإذا قيل: هل تأتيني؟ فيقال في الجواب: إن شئت.

و«متى» حالها كحال «إذا» في أنها للزمان، وليس في هذه الكلم ما يقتضي التكرار إلا «كلما»، وذلك أنك إذا قلت: كلما دخلت الدار فأنت طالق، طلقت بكل دخول إلى أن ينتهي عدد الطلاق، لأنَّ «ما» من كلما مع ما بعده مصدر، فإذا قال: كلما دخلت، فمعناه: كل

دخول يوجد منك فأنت طالق، و«كلٌّ» معناه الإحاطة والعموم، فلذلك يتناول كل دخول[1].

وهذا كلام جيد نقلته على طوله للتدليل على أهمية اللغة والنحو للفقيه وهو طَلٌّ دون وبل، وغيض من فيض.

ويرجع الخلاف بين الفقهاء إلى مدلولات الألفاظ اللغوية، ويمكن للفقيه أن يستفيد من تطور اللغة عرفاً في مسائل فقهية معاصرة، كمدلول القبض والتقابض في البيع، وكمدلول الحوز والحيازة في الهبات إلى غيرها، ولو أن هذا المبحث لا يهتم بهذا الموضوع، وإنما يهتم فقط بلفت الانتباه إلى علاقة اللغة بصفة عامة بالفقه لذكرنا من ذلك الكثير، ولعلنا في بحوث قادمة نتعرض إلى ذلك كما نتعرض بتفصيل إلى كثير من الألفاظ اللغوية التي وردت في كلام الشارع وتسبب عنها الخلاف بين الفقهاء، كالغسل بين المالكية والجمهور، والتَّبيع في الزكاة بينهم وبين الجمهور، والبيات بين الحنابلة في مسألة «أين باتت يده» وغيرهم والقائمة طويلة.

ولعلنا الآن نكتفي بمثالين فقط خيفة التطويل، وقد اخترتهما من الكلمات المرتبطة بالحياة اليومية، فهما من الأغذية، وما كان ينبغي أن يختلف فيهما لو حكمنا الاستعمال العرفي للغة.

ولقد اخترت هذا المصطلح على المصطلح الذي يستعمله الأقدمون، وهو الحقيقة العرفية (المجاز اللغوي)[2] لتجنب المقابلة بين الحقيقة اللغوية من وجه والمجاز من وجه آخر، لأن الإطار العام الذي نقترحه هو اعتبار الحقيقة العرفية تطوراً للحقيقة اللغوية من حيث الاستعمال، وقد يقال: إن هذا هو المجاز بذاته ولكن المجاز يقابل الحقيقة، ومن هنا ينشب الخلاف بين المستمسكين بالأصل أو الفرع

(١) راجع ابن يعيش على المفصل ١/١١ ـ ١٣.

(٢) القرافي: الاستغناء ص١٧.

في حين نحاول تحقيق ذلك عن طريق الاعتراف بتطوير الاستعمال اللغوي كأساس ومرجع عند الاختلاف.

والمثالان هما لفظ «الإدام»:

فقد اختلف في مدلوله، ولا خلاف بينهم أن كل ما يصطبغ فيه من المائعات كالزيت والسمن والعسل والرُّبِّ والخل وغير ذلك من الأمراق أنه «إدام» وفي الحديث «نعم الإدامُ الخلُّ» رواه تسعة من الصحابة سبعة رجال وامرأتان، وإنما الخلاف هل لفظ الإدام يطلق على الجامد، أو هو خاص بالمائع؟ فذهب الجمهور: إلى أن الإدام يجوز إطلاقه على الجامد كاللحم والتمر، مالك والشافعي وأحمد ومحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

وقال أبو حنيفة وهي رواية عن أبي يوسف صاحبه: إنه لا يجوز إطلاقه على الجامد كاللحم والتمر، لأن حقيقة الإدام عنده من الموافقة على الاجتماع على وجه لا يقبل الفصل كالخل والزيت ونحوهما، وأما البيض واللحم وغيرهما من الجامدات فلا يوافق بل يجاوره، لأنه يؤكل على حدة فلا يكون إداماً»[1].

والمسألة مفروضة في اليمين لو حلف لا يأكل إداماً فأكل هذه الجوامد هل حنث أو لا؟

فذهب الجمهور: إلى الحنث، واستدلوا بالدلالة اللغوية، وبحديث أبي داود أنه ﷺ أخذ كسرة من شعير فوضع عليها تمرة فقال: (هذه إدام هذه)[2].

واستدل الجمهور أيضاً بحديث «سيِّد الإدامِ اللحم» وقال: «سيد إدامكم الملح» رواه ابن ماجه[3].

---

(١) القرطبي: جامع أحكام القرآن ١٢/١١٦/١١٧، بتصرف.

(٢) نفس المرجع.

(٣) ابن قدامة المغني (ج٨، ص٨٠٥).

ذهب أبو حنيفة: إلى أنه لا يحنث بأكل الجوامد لما أسلفنا من المناسبة اللغوية.

وإليك كلمة أخي هي كلمة «الفاكهة»، وسنتكفي بنقل القاموس ممزوجاً بشرحه «تاج العروس» (الفاكهة الثمر كله) هذا قول أهل اللغة، وقال بعض العلماء: كلُّ شيء قد سمي من الثمار في القرآن الكريم نحو التمر والرمان فإنا لا نسميه فاكهة. قال: ولو حلف أن لا يأكل فاكهة وأكل تمراً أو رماناً لم يحنث، وبه أخذ الإمام أبو حنيفة، واستدل بقوله تعالى ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿٦٨﴾﴾.

وقال الراغب وكأن قائل هذا القول نظر إلى اختصاصهما بالذكر، وعطفهما على الفاكهة في هذه الآية، وأراد المصنف ردَّ هذا القول تبعاً للأزهري فقال: (وقولُه: خرج التمر والعنب والرمان منهما مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿٦٨﴾﴾ باطلٌ مردود، وقد بينتُ ذلك مبسوطاً في: كتابي (اللامع المعلم العجاب في الجمع بين المحكم والعباب)، وقد تعرض للبحث الأزهري فقال: ما علمت أحداً من العرب قال إن النخل والكروم ثمارها ليست من الفاكهة، وإنما شذ قول النعمان بن ثابت في هذه المسألة عن أقاويل جماعة الفقهاء لقلة معرفته بكلام العرب، وعلم اللغة، وتأويل القرآن العربي المبين، والعرب تذكر الأشياء جملة ثم تخص منها شيئاً بالتسمية تنبيهاً على فضل فيه.

قال تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾﴾: فمن قال إن جبريل وميكائل ليسا من الملائكة لإفراد الله عز وجل إياهما بالتسمية بعد ذكر الملائكة جملة، فهو كافر؛ لأن الله تعالى نص على ذلك وبينه.

ومن قال: إن ثمر النخل والرمان ليس فاكهة لإفراد الله تعالى إياهما بالتسمية بعد ذكر الفاكهة جملة فهو جاهل، وهو خلاف المعقول وخلاف لغة العرب.

ورحم الله الأزهري لقد تحامل في المسألة على الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ولقد كان في الذَّبِّ عنه مندوحة، ومهيع واسع.

وقال شيخنا: وقد تعرض الملا علي في الناموس للجواب فقال: هذا الاستدلال صحيح نقلاً وعقلاً، فأما النقل: فلأن العطف يقتضي المغايرة، وأما العقل فلأن الفاكهة: ما يتفكه به ويتلذذ من غير قصد الغذاء أو الدواء، ولا شك أن التمر من جملة أنواع الغذاء، والرمان من جملة أصناف الدواء، وقال شيخنا: هذا كلام ليس فيه كبير جدوى، وليس لمثل المصنف أن يعترض على أبي حنيفة في أقواله التي بناها على أصول لا معرفة للمصنف بها، ولا لمثل القاري أن يتصدى للجواب عنها بما لا علم له به من الرأي المبني على مجرد الحدس، ولو علمت أقوال أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه في ذلك وأدلته لأغنت وأقنت، على أن التعرض لمثل هذا في مصنفات اللغة إنما هو من الفضول الزائدة على الأبواب والفصول.

قلت: «وقد أنصف شيخنا رحمه الله تعالى، وسلك الجادة وما اعتسف، وإن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف»[1] انتهى كلام الزَّبيدي، وفيه من التحامل من الجانبين ما لا يخفى.

قلت: إنه لا ينبغي أن يظل هذا الخلاف مؤبداً جامداً في كتب الفقه لا يبرح مكانه، لأن أصل المسألة هو لغوي، فكان الرجوع إلى اللغويين جديراً بحل العقدة، إذ أن العودة إلى تطور الاستعمال العرفي للغة كفيل أن يجعل فرقاناً لأهل الفقه وبياناً، لأن اللغة كائن متطور بالعرف الاستعمالي للمتكلمين، وقد تفطن الأصوليون لذلك وهم يتعاملون مع تعريف «الظاهر» في مقابل «النصّ» و«المجمل» اللذين يكتنفانه، حيث علقوا الظهور تارة بالحقيقة اللغوية قبالة المجاز، كما انتحاه القاضي أبو بكر الباقلاني.

---

(١) محد مرتضى الزبيدي: تاج العروس (ج٩، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان.

إلا أن الأستاذ ـ أبا إسحاق الإسفرائيني انتبه ـ فنبَّه إلى أن الحقيقة اللغوية الأصلية قد لا تكون الأساس الوحيد «للظهور» إذا تطور الاستعمال العرفي ليصير معنى آخر يتبادر إلى الفهم من اللفظ، وربما أصبحت الحقيقة الأصلية مهجورة، ويصبح رد كلام المتكلم إليها من باب التأويل.

قال إمام الحرمين بعد ذكر تعريف القاضي أبي بكر للظاهر: «ويخرج مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس المنتهية في جريانها حائدة بالحاء المهملة عن الحقيقة إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها، كالدابة فإنها من «دبَّ يدبُّ» قطعاً، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف، وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر» انتهى محل الاستشهاد، وأطال في ذلك مستعرضاً كلام الأستاذ أبي إسحاق[1].

ونحا الباجي هذا المنحى في بحثه في دلالة الأمر قائلاً: لأن اللفظ إنما يستغني عن قرينة فيما شهر بالاستعمال فيه، ويفتقر إلى قرينة فيما عرف أنه يستعمل في غيره أكثر كالغائط، فإنه حقيقة في المطمئن من الأرض، ومجاز في قضاء الحاجة، ثم مع ذلك يفتقر إلى قرينة في استعماله في مجازه، وإنما ذلك بحسب عرف الاستعمال.

وأطال في الشرح مستعرضاً بعض الألفاظ كلفظ «الوطء» فلو قال: «وطئت الجارية» لاحتمل أن يكون وطئها برجله، أو جامعها، «ثم لو أطلق اللفظ لحمل على الجماع»[2].

ولهذا فإن الرجوع إلى «الاستعمال العرفي للغة» وهو مصطلح اخترناه كما أسلفنا حتى لا نقابل بين الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية، لأن الواقع يدل على أن الثانية إنما هي نتيجة لتطور الأولى، إلا أن

---

(١) إمام الحرمين: البرهان.

(٢) أبو الوليد الباجي: أحكام الفصول ص٨٢ ـ ٨٣.

الاستشهاد بالأحاديث النبوية يدخل عنصراً جديداً، وهو اعتبارها حقيقة شرعية، وهذه مقدَّمة على الحقيقة اللغوية عند بعضهم كما هو مشهور مذهب مالك، وإن كان خليل في مختصره قدم العرف القولي ـ الحقيقة العرفية على المقصد اللغوي ـ الحقيقة اللغوية ـ. وقدم المقصد اللغوي على المقصد الشرعي ـ الحقيقة الشرعية ـ فقال: «ثم بساط ثم عرف قولي، ثم مقصد لغوي، ثم شرعي». وقد رد عليه الشروح[1].

وأشار في المغني: إلى أن تخصيص العام بالنية هو مذهب مالك وأحمد خلافاً للشافعي وأبي حنيفة حيث قالا بإبقائه على الوضع الظاهر لغة. وقد رد عليهما: بأن العرب تعرف ذلك، مستشهداً بشواهد[2]. ومثله في خليل وشروحه عند قوله: «وخصصت نية الحالف وقيدت إن نافت وساوت»[3].

وفي رأينا أن الرجوع إلى اللغة باعتبار الحقيقة العرفية تطوراً للاستعمال اللغوي من شأنه أن يلغي هذا الخلاف في عشرات المسائل في باب الأيمان وهو مسائل منتشرة في كتبهم يكفي أن تراجع المغني (من ص٧٦٣ حتى ص٨٢٤).

وورود هذه الألفاظ في الأحاديث لا يمنع حملها على «الاستعمال العرفي في اللغة»، ويكفي أن تعرف أن اللفظ إذا ورد في كلام الشارع دون تعليق حكم عليه لا يصبح حقيقة شرعية، بل يتصرف فيه بالعرف اللغوي كما نص عليه السيوطي[4] وغيره، فلو حلف: لا يأكل لحماً وأكل سمكاً ما حنث عند من لا يطلق عليه «اللحم» مع أنه سمي في القرآن الكريم لحماً، وقد اختلف الشافعية فيما يتعلق بالمعاني العرفية للغة هل تقدم على المعاني الأصلية،

---

(١) الزرقاني علي خليل، ج٣، ص٦٩.
(٢) ابن قدامة: المغني ج٨، ص٧٦٤.
(٣) الزرقاني، ج٣/ ٦٤.
(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر ص٦٥.

فذهب إلى تقديم العرفية البغويُّ، وإلى تقديم الوضع الأصلي القاضي حسين[1].

وقد أغرب أصحابنا المالكية فجعلوا أي لفظ يستعمله بنية الطلاق يقع به الطلاق، حتى لو قال لها: «اسقني الماء» مع أن الطلاق لا يقع في المذهب بالنية وحدها فكيف يقع بهذه الكلمة إذا انضمت إليها؟.

إن لم يكن معنى ذلك أن ألفاظ اللغة قابلة للحركة في مهب رياح المقاصد والنوايا، فقال خليل المالكي في مختصره: «بكاسقني، وبكل كلام لزمه» وناقش شروحه كون هذا من باب الكناية أم لا؟[2].

ويرجع هذا جزئياً إلى قاعدة خلافية مؤصلة في علم الأصول وهي: هل اللغة توقيفية؟ بمعنى أن البارئ جل وعلا علمها لخلقه وحياً، ووضعها وضعاً، فلا يجوز فيها التصرف بالنقل والتغيير إلا طبقاً لقوانينها المنضبطة وأسسها الثابتة.

أم أن اللغة اصطلاحية راجعة إلى ما يصطلح عليه الناس ويتواطئون عليه، فلو شاءوا وضعوا لفظ الأسود للأبيض والعكس، والماء للنار، وهكذا بدون قيد إلا ما يتفق عليه العقلاء.

والأول: مذهب الأشعري وابن فورك وجماعة مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾؟.

والثاني: مذهب أبي هاشم وأتباعه، وأطالوا البحث في هذه المسألة التي يرى بعض الأصوليين أنها لا يترتب عليها شيء كبير فالخطب فيها يسير[3]، إلا أن بعض المالكية رتبوا على هذا الخلاف مسألة الطلاق باسقني الماء فيقع الطلاق فيه بناء على أنها اصطلاحية.

---

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر ص٦٧.

(٢) الزرقاني علي خليل، ١٠٣.

(٣) هذا كلام الطوفي في شرح مختصر الورضة ج١ ص٣٧١ وما بعده.

قال سيدي عبد الله في مراقي السعود:

والـلـغـةُ الـربُّ لـهـا قـد وضـعـا   وعـزوُهـا لـلاصـطـلاح سُـمـعـا
يـبـنـى عـلـيـه الـقـلـبُ والـطـلاقُ   بـكـاسـقـنـي الـشـراب والـعـتـاقُ

كل ما أشرنا إليه يدل على اضطراب وتباين في الآراء وتفاوت نظرتهم حول اللغة ومدلولات الألفاظ وعلاقة ذلك بالعرف والقصد.

وكل هذا في ألفاظ المكلفين دون ألفاظ الشارع التي أناط بها أحكاماً، إلا أننا نجد أبا حنيفة هنا أيضاً يعمد إلى عرف الاستعمال في زمن الشارع، ولو خالف ظاهر اللغة كالعموم مثلًا فيخصص بالعرف، ولهذا فإن بعض أصحابه يقولون في نهيه ﷺ عن بيع الطعام بالطعام: إن هذا النهي منصبٌ على البُرِّ فقط، لأنه الطعام في عرف الاستعمال، ويجادلهم الشافعية في ذلك جدالاً شديداً، لأنهم يقولون إن علة الربا الطعمية[(١)].

ولعل مخرج اللغة الذي اقترحناه سيلغي هذه الخلافات، أو يؤدي إلى اجتهاد ترجيحي فيها، والله أعلم.

نصيب اللغة في اختلاف الفقهاء في ألفاظ الشارع المفردة:

ويتصل هذا الخلاف بالألفاظ المشتركة، وهي ما اتحد لفظه وتعدد معناه (كالقرء). والمترادفة (كالفقير والمسكين)، والألفاظ المترددة بين الحقيقة والمجاز، كاللمس بين المس باليد والجماع، وكذلك في مواقع الإعراب ومعاني الحروف كـ (أو، والواو، والباء، ومن) وهذه كلها راجعة للغة والخلاف فيها بين اللغويين في الأساس، فيجب أن يراجع على ضوء أقوال هؤلاء.

وخوف التطويل نذكر مثالاً واحداً باختصار: هو موقع الباء في

(١) البرهان لإمام الحرمين (١، ص٤٤٦.

قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، هل الباء للتبعيض بمعنى «من» التبعيضية؟ فيتعضد قول القائلين بجواز مسح بعض الرأس معتمدين على حديث «فمسح بناصيته»، أو الباء صلة زائدة فيتقوى قول القائلين بوجوب تعميم الرأس، معتمدين على أكثر أحاديث وصف وضوء النبي ﷺ فيكون ظاهر القرآن معهم وظاهر القرآن مرجح في تعارض الأخبار «كما يرجح عمومه»[1].

وقد قال بالأول الجمهور على تفاوت في تحديد القدر الذي يجزي مسحه، وقال بالثاني مالك وأكثر أصحابه[2].

والنزاع في المسألة هو نزاع يتعلق بموضع الباء وهو بين النحاة أصلاً:

فذهب إلى أن الباء تأتي للتبعيض ابن مالك والقتبي والفارسي والأصمعي، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ أي: منها، وبقول أبي ذؤيب الهذلي:

شربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهن نئيج

وقول عنترة العبسي:

شربت بماء الدُّحرضين فأصبحت   زوراءُ تنفرُ من حياض الديلم

وقول الآخر: شُربَ النزيف ببرد ماء الحشرج.

قلت: لم أجدها تحتمل التبعيض في غير محل النزاع - إلا في مفعول شرب، وهذا يضعف مذهب الشافعي وغيره.

أما القائلون بزيادة الباء فهم: أبو عبيدة والبصريون كما يظهر من

---

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة ٣/ ٧٧.

(٢) بداية المجتهد (ج١، ص١٢٩) ومن بعدها، مطبوع مع تخريج الأحاديث في ٨ أجزاء، مطبعة عالم الكتب، لبنان.

كلام الزمخشري وهو بصري، حيث لم يحك خلافاً في زيادتها قبل المفعول في السعة، وكذلك شارحه ابن يعيش.

وما زعم ابن عصفور في «الضرائر» أنها لا تزاد إلا في الضرورة مردود بعشرات الشواهد التي تدل على زيادة الباء في ستة مواضيع، وهي: المبتدأ، والخبر، والحال المنفي عاملها، والنفس، والعين المؤكد بهما، والمفعول به ما بين آية وبيت شعر يشهد لزيادتها قبل المفعول جمعتها من كتب شتى منها ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾، ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ﴾، ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ۝٥ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝٦﴾، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ۝١٤﴾، ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾، ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾، وقول حسان: تسقي الضجيع ببارد بسام، وقول الشاعر:

هن الحرائر لا ربات أحمرة سود المحاجر لا يقرأن بالسور[1]

وهذا يرجح مذهب مالك ويدل على حاجة الفقيه للغة.

اللغة وعلم الأصول:

لقد كان مباحث مقتضيات الألفاظ من أهم مباحث علم الأصول التي تعتمد على اللغة، وذلك كمبحث الكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل الذي يرجع إلى الاشتراك، والدلالات بمختلف أنواعها. ويقول الشافعي: «إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها. اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر يستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاماً يراد به

---

(١) مغني اللبيب، ج١/ ١٠٥.
القرطبي، ج١٢/ ١١٥.
الخزانة، ج٢٠ ـ ٥٢١.
شرح المفصل، ج١/ ٧٨، ج٨/ ٢٣ ـ ٢٥.

العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام وأوسطه وآخره.

وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، ويبين آخر لفظها منه أوله.

وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها، دون أهل جهالتها.

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة، وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به ـ وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها ومستنكراً عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه.

ومن تكلف ما جهل وما لم تثبت معرفته: كانت موافقته للصواب ـ إذا وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمود، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[1]، وقد أخذ الشاطبي هذا المعنى فقال: «النوع الثاني في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، ويتضمن مسائل: «المسألة الأولى»: أن هذه الشريعة المباركة عربية لا مدخل فيها لألسن العجم، وهذا وإن كان مبيناً في أصول الفقه، وأن القرآن الكريم ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة الأصوليين، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب، وجاء القرآن الكريم على وفق ذلك، فجاء

---

(١) مغني اللبيب، ج١/١٠٥.

(٢) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة (ص٥٢ ـ ٥٣)، تحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر.

فيه المعرب الذي ليس من أصل كلامها، فإن هذا المبحث المقصود هنا أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب على الجملة، فطلبُ فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله يقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ ﴿٤٤﴾﴾، إلى غير ذلك مما يدل على أنه عربي وبلسان العرب، لا أنه أعجمي ولا بلسان العجم فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب وفهمه، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة، هذا هو المقصود من المسألة إلى أن قال ـ بعد كلام يتعلق بالمعرب الذي دخل في القرآن الكريم مما كانت تتكلم به العرب من ألفاظ العجم التي صارت عربية: «فإن قلنا إن القرآن الكريم نزل بلسان العرب وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه فبمعنى: أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص والظاهر يراد به الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو أوسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد»[1].

وهنا أيضاً في أصول الفقه فإن كثيراً من الاختلاف أدى إلى اختلاف الفقهاء في الدلالات ونضرب مثلاً على ذلك بدليل الخطاب «مفهوم المخالفة»، حيث يرفضه الأحناف، ويقول به الأئمة الثلاثة، على تفاوت في مدى العمل به.

والذي يهمنا هنا أن هذا الخلاف إنما هو خلاف في الدلالة

---

(١) الشاطبي، الموافقات (ج٢، ص٦٤ ـ ٦٦).

اللغوية بين أبي عبيد والمبرد وثعلب الذين يرون أن اللغة العربية تدل على مفهوم المخالفة، فإذا وصف العربي شيئاً بصفة وحكم عليه بحكم، فإن ذلك يدل على أن حكم غيره بخلاف حكمه، وهذا مذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد.

بينما يرى الأخفش وابن فارس وابن جني أن المسكوت عنه في دليل الخطاب لا يستفاد حكمه عند العرب بدلالة المنطوق، وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه[1].

اللغة في الاجتهاد:

قال الأصوليون: إن المجتهد لا بد أن يعرف اللغة العربية والنحو، ولكن تقديراتهم متفاوتة، بينما نجد أكثرهم يشترطها للاجتهاد فإنهم لا يشترطون التبحر فيها، كالأصمعي، وأبي عبيدة، إلا ما ذهب إليه الشاطبي في الموافقات - الذي بالغ في أهمية اللغة العربية للمجتهد، إلى حد اشتراطه بلوغ درجة الاجتهاد في اللغة العربية في المجتهد في الفقه - وسنتعرض لموقفه بشيء من التفصيل بعد استعراض نماذج من آراء الأصوليين في هذه المسألة.

يقول إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ: «وينبغي أن يكون المفتي عالماً باللغة فإن الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة، من يفهمه يعرف اللغة، ثم لا يشترط أن يكون غواصاً في بحور اللغة متعمقاً فيها، لأن ما يتعلق بمأخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط، وقد قيل: لا غريب في القرآن الكريم من اللغة، ولا غريب في اللغة إلا والقرآن الكريم يشتمل عليه، لأن إعجاز القرآن في نظمه، وكما لا يشترط معرفة الغرائب لا نكتفي بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على

---

(١) راجع الجصاص، الفصول (ج١، ص٢٨٩) وما بعدها، مع تعليقات المحقق: عجيل النسمي.

الكتاب، لأن في اللغة استعارات وتجاوزات يوافق ذلك مأخذ الشريعة وقد يختص به العرب بمذاق يتفردون به في فهم المعاني، وأيضاً فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ، فأما ما يدل عليه النظم والسياق فلا، ويشترط أن يكون المفتي عالماً بالنحو والإعراب فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها[1].

وقال البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ ما نصه: «السادس: علم العربية من اللغة والنحو والتصريف: لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد، وغيره مما سبق، ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراط معرفة الكتاب والسنة فإن معرفتهما مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة»[2].

وعلق المحشي بقوله: «أقول يؤيد هذا الذي قاله الأسنوي ما قدمناه عن السعد في التلويح نقلاً عن الغزالي، من أنه لا بد أن يعرف المجتهد الكتاب، أي القرآن الكريم، بأن يعرفه بما فيه لغة وشريعة، إلى آخر ما قدمنا من أن معرفة معانيه لغة تفتقر إلى اللغة والصرف والنحو.. إلخ، لكن قد علمت مما قدمناه أن المجتهد إنما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وأن يعرف كيفية الاستثمار، ومعرفة المدارك المثمرة التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، هي الشرط المقصود ولتوقفهما على معرفة كيفية الاستثمار وتوقف معرفة الكيفية على تلك العلوم صرحوا باشتراطها

(١) إمام الحرمين: البرهان (ج٢، ص١٣٣٠ ـ ١٣٣١)، توزيع دار الأنصار، بالقاهرة.

(٢) البيضاوي: منهاج الأصول (ج٤، ص٥٥١ ـ ٥٥٢)، ممزوجاً بشرح جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت٧٧٤هـ).

تفصيلاً، وإلا فاشتراط أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثمارها واستنارة بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره، تتضمن جميع الشروط، فمنهم من اكتفى بذلك الشرط لتضمنه كل الشروط، فعبر بما ذكرنا، ومنهم من نص على معرفة المدارك الأربعة وأجمل ما عداها كصاحب «مسلَّم الثبوت»، فقال: وشرطه مطلقاً بعد صحة إيمانه ولو بالأدلة الإجمالية معرفة الكتاب. وقيل: بقدر خمسمائة آية، والسنة متناً، قيل: التي يدور عليها العلم ألف ومائتان، وسنداً ولو بالنقل عن أئمة الشأن، ومواقع الإجماع، وأن يكون ذا حظ وافر مما تصدى له في هذا العلم، أي علم الأصول، فإن تدوينه وإن كان حادثاً لكن المدون سابق، وفصل ذلك شارحه فقال: لأن طرق استخراج الأحكام إنما تبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة[1].

وقال أبو العباس الشهير بابن حلولو المالكي القيرواني في شرحه المسمى «بالضياء اللامع على جمع الجوامع» عند قول السبكي في شروط الاجتهاد: «والعارف بالدليل العقلي والتكليف به ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة» ما نصه: «الخامس: كونه عارفاً بالعربية من لغة وصناعة نحو وبلاغة، على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، والتوصل إلى التمييز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، وما في معنى ذلك».

قال الأبياري: «وهذا إذا بنينا على أن الشرع لم يتصرف في اللغة العربية، وهو اختيار القاضي ـ فيكتفى باللغة العربية، وإن قلنا: إنه تصرف لم نكتف بذلك، وقلنا: لا بد من معرفة لغة الشرع، وطلبنا على هذا الرأي معرفة اللغة العربية لكونها في أكثر أحوالها موافقة للغة الشرع، إلى أن قال عن الأستاذ أبي إسحاق: الذي تختلف بسببه

---

(١) منهاج الأصول، للبيضاوي، ج٤، ص٥٥٢.

المعاني يجب التبحر فيه والكمال ويكتفى بالتوسط فيما عداه، ويجب في معرفة اللغة الزيادة على التوسط حتى لا يشذ عنه المستعمل من الكلام في اللغات»[1].

ويقول سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي في مراقي السعود في شروط المجتهد:

والنحو والميزان واللغة مع علم الأصول وبلاغة جمع[2]

أما الشاطبي فقد قال في شروط المجتهد: «وأما الثاني من المطالب: «وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو لا بد مضطر إليه: لأنه إذا فرض كذلك لم يكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه فلا بد من تحصيله على تمامه، وهو ظاهر إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة فيسأل عن تعيينه والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده ولا اللغة وحدها، ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ ومعان كيف تصورت ما عدا علم الغريب والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية، فإن هذا ليس يفتقر إليه هنا وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية، وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة

---

(١) الضياء اللامع (ج٣، ص١٧ ـ ١) الطبعة الحجرية المغربية.

(٢) سيدي عبد الله الشنقيطي: نشر البنود (ج٣، ص٢١٧).

الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن الكريم حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقص عن فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ولا كان قوله فيها مقبولاً، فلا بد أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها ـ كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجرمي، والمازني، ومن سواهم.

وقد قال الجرمي: أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه، ووجه الشاطبي ذلك بأنه كان صاحب حديث وكتاب سيبويه يهديه إلى مقاصد العرب وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها.

وأطال الشاطبي رحمه الله في عرض رأيه وعرج على كلام الغزالي فتأوله على نحو ما يميل إليه من شرط الاجتهاد.

وختم الشاطبي كلامه بقوله: «فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ الاجتهاد في كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها له غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب»[1] وهذا كلام نفيس لا تجده لغير الشاطبي، وقد برهن الشاطبي على رأيه بمقدمتين:

الأولى: أن الشريعة عربية، أي بلغة عربية.

والثانية: أن من لم يفهم هذه اللغة حق الفهم لا يمكن أن يكون مجتهداً، وليكون مجتهداً في الشريعة يجب أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه والأخفش، ولكنه وهو يحاول توجيه كلام الغزالي تنازل بعض الشيء فسلم مقولة الغزالي: أن المجتهد لا يشترط أن يتعمق في اللغة والنحو، وأن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وهذا التنازل لا يمثل تراجعاً أو تناقضاً في كلامه، بل هو محاولة لفهم الغزالي لإيجاد رأي مشترك معه، ولهذا فهو من باب «التسليم الجدلي».

(١) الموافقات (ج٤، ص١١٤ ـ ١١٨).

ونرى أن الشاطبي قبل أن يختم كلامه في هذا المبحث الهام أراد أن يعضد ما ذهب إليه ويؤيده، فسرد كلام الشافعي في الرسالة، وهو من أقوى الحجج، فالشافعي هو أبو الأصول، وهو ملتقى بحري الفقه واللغة.

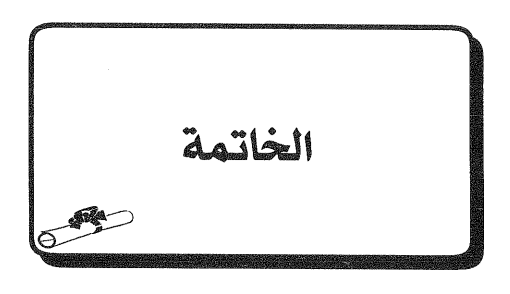
أما فقهاء الأحناف: فإن بعضهم لا ينص صراحة على شرط اللغة في الاجتهاد كالبزدوي في أصوله فلم يشترطه، إلا أن شارحه علاء الدين البخاري في كتابه «كشف الأسرار» اشترطه فقال: «الثاني: معرفة اللغة والنحو، وتختص فائدته بالكتاب والسنة، ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وفحواه ومنطوقه ومفهومه، ولا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد.

وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في التحويل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستدل به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه[١].



(١) علاء الدين البخاري كشف الأسرار. ص١٦.





الخاتمة

لعلنا نستخلص ثلاثة مذاهب:

١ ـ مذهب يشترط في المجتهد أن يكون عالماً باللغة العربية ذا درجة متوسطة.

٢ ـ مذهب يشترط الزيادة على الدرجة المتوسطة، كما أشار إليه أبو إسحاق الإسفرائيني.

٣ ـ مذهب يشترط في المجتهد أن يكون متبحراً في اللغة العربية مجتهداً فيها حتى يصلح مجتهداً، وهذا ما ذهب إليه الشاطبي.

وأنا أرى أن معرفة اللغة العربية منها ما هو شرط صحة في الاجتهاد هو المعرفة المتوسطة، فلا يصح الاجتهاد دون هذه المعرفة، ومنها ما هو شرط كمال وهو بلوغ درجة الخليل وسيبويه. وما ذكره الشاطبي كان ضرورة في عصر الاجتهاد الأول، أما في هذه العصور بعد أن عفت رسوم العربية من ناحية، ومن ناحية أخرى دونت أكثر المباحث اللغوية التي يحتاج إليها في علم الأصول، فيجب أن يكون المجتهد ملماً بتلك المباحث محيطاً بمداركها، ولهذا فإني أعتبر رأي الشاطبي من باب الكمال، فبدون معرفة اللغة العربية لا يكمل الاجتهاد ولا يتم على الفقيه الاعتماد، إلا أنه إذا أخذ منها نصيباً واستكمل الشروط الأخرى صح أن يدخل في زمرة المجتهدين، ودسكرة المفتين، على حد قول الشاعر:

ولكن البلاد إذا اقشعرت وصوَّح نبتها رعي الهشيم

وفي الختام وبعد ما مرَّ بك في هذا البحث من النقول ونتائج العقول، يمكن استخلاص ما يلي:

١ ـ ضرورة الربط من جديد بين اللغة العربية والفقه.

٢ ـ اللغة العربية أساس لا غنى عنه للترجيح بين الأقوال في عملية دراسة الفقه المقارن.

٣ ـ الاستفادة من الاستعمال العرفي للغة في القضايا المعاصرة.

٤ ـ اللغة العربية ضرورة للاجتهاد.

٥ ـ المعرفة المتوسطة إذا انضمت إليها معرفة الأصول كافية إذا توفرت الشروط الأخرى للاجتهاد.

٦ ـ لعلنا بهذا البحث نساهم في إذكاء جذوة الشوق إلى اللغة العربية في نفوس ناشئة طلبة العلم من المتفقهين، فإذا حصل ذلك فقد تم المراد وسلك الباحث عن المعرفة سبيل الرشاد.

والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق.

بعد هذا البحث الذي وضعناه كمقدمة لهذا الكتاب نشرع في كتاب الدلالات الذي نمهد له بثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مفهوم عربية الشريعة واختلاف الفقهاء في مضمونه.

المسألة الثانية: هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية؟

المسألة الثالثة: هل تثبت اللغة بالقياس أو لا تثبت به؟

بعد شرح هذه المسائل ننتقل إلى أبواب الدلالات.

المسألة الأولى
مفهوم عربية الشريعة
واختلاف الفقهاء في مضمونه

إن المصدر الأول من مصادر الشريعة هو القرآن الكريم، والمصدر الثاني هو: السنة النبوية، كما أسلفنا وهما باللغة العربية، وهو أمر لا يتمارى فيه.

والبارئ جل وعلا يقول لنبيه: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ الدخان (٥٨). ولسانه هو اللغة العربية، ولكن موقف الفقهاء متباين حول ما يجب أن يقرر على ضوء ذلك انطلاقاً من مرتكزين اثنين لا يختلف فيهما: ـ عروبة النبي ﷺ، وعربية اللغة التي أدى بها الرسالة ـ عموم رسالته للناس كافة عربيهم وعجميهم ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ الأعراف (١٥٨).

وتحرير محل النزاع: أيجب أن تمنح عروبة الرسول ﷺ ـ وعربية لغة التبليغ للرسالة، طابعاً عربياً ومضموناً عربياً يتجاوز فحوى الألفاظ إلى المرامي، ويجعل حالة المجتمع العربي حكماً في مغزى الأساليب المستعملة في الرسالة، ويجعل لأعرافهم وتقاليدهم وطريقهم في الحياة دوراً في تفسير خطاب الشارع، وفي مقابل هذا الطرح يقال: أليس في عموم الرسالة المحمدية وعالميتها ـ وتوجه خطابها إلى الإنسانية كافة ما يدعو إلى تجنيبها أن تحشر في بيئة لغوية ضيقة حتى ولو كانت الرسالة تنزلت فيها؟

هل اللغة العربية لغة تعبد؟

ذلك هو أصل الخلاف.

ولعلنا بذكر بعض أقوالهم نترك للطرفين المهتمين اهتماماً زائداً ـ وهما الشافعية من جهة، والأحناف من الجهة الأخرى ـ الفرصة لإيضاح مذهبهم فلنذكر نصوصهم ومجادلاتهم:

قال الشافعي: «إن القرآن الكريم بيان لمن نزل القرآن بلسانه».

وقال الشافعي أيضاً في الرسالة، «ومن جماع علم كتاب الله، العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب» (ص ٤٠).

وقال أيضاً: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ﷺ ولا يجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه بل كل لسان تبع للسانه» الرسالة (٥١ ـ ٤٦).

إلا أن الأحناف لم يسامحوه، فكان الرد من الجصاص الرازي قائلاً في الرد على الشافعي (ج ـ ١، ص٧، ٣، وما بعدها):

وعلى أن اقتصاره بالبيان أنه لمن نزل القرآن الكريم بلسانه غير مستقيم، لأن القرآن والسنن بيان لسائر المكلفين من الناس، من عرف لغة العرب ومن لم يعرف، وإن كان من لا يعرف لغة العرب يحتاج إلى أن يعرف معناه بلغته وينقل إلى لسانه، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ سورة آل عمران.

وذكر نصوصاً أخرى إلى أن قال: «وقول القائل: (إن ذلك بيان لمن نزل القرآن الكريم بلسانه خطأ)».

وفي دليل الخطاب ـ وهو مفهوم المخالفة ـ يقول الجمهور بحكمه، لأن العرب ترى ذلك، فيرد عليهم الأحناف ـ على لسان الجصاص: بأن اللغة العربية لا شأن لها في الدلالات ونصه، (وأما ما حكاه عن أبي عبيدة فلا معنى له، لأنه لا يختص بمعرفة ذلك أبو

عبيدة دون غيره، بل أهل اللغة وغيرهم في معرفة ذلك سواء، وإنما يختص أهل اللغة بمعرفة الأسماء والألفاظ الموضوعة لمسمياتها بأن يقولوا: إن العرب سمت كذا بكذا، فأما المعاني ودلالات الكلام فليس يختص أهل اللغة بمعرفتها دون غيرهم، لأن ذلك المعنى يستوي فيه أهل سائر اللغات في لغاتهم على اختلافها وبيئتها، ولا يختص بلغة العرب دون غيرها كسائر ضروب الكلام، إذا نظمت ضرباً من النظم ورتبت ضرباً من الترتيب ثم نقلت إلى لغة أخرى على نظامها وترتيبها لم يختلف حكم أهل اللغة المنقولة إليها أو المنقولة عنها في معرفة دلالاتها على ما دلت عليه في اللغة الأولى، فإذاً لا اختصاص لأهل اللغة بمعرفة ذلك دون غيرهم ممن ليس من أهلها، فقولهم: قال ذلك بعض أهل اللغة ساقط لا اعتبار به). الجصاص الرازي الفصول في الأصول (ج٢ ص١٧).

إن هذا الكلام تضييق للعلاقة بين اللغة العربية والشريعة، حيث تنحصر في مفردات الألفاظ ويستبعد دلالة الكلام المركب من التأثر بخصوصية اللغة.

أما الشاطبي فقد بالغ في عربية الشريعة مع الإشارة إلى أنه مالكي، ولكن في هذا الباب استشهد بكلام الإمام الشافعي فقال: «إن ذلك يشمل المعاني والألفاظ» ونصه: ومنها: القواعد المتعلقة بمقاصد وضع الشريعة للإفهام أنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ـ وهم العرب الذين نزل القرآن الكريم بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب.

وبالغ الشاطبي حتى حمل القرآن الكريم على معهود العرب في عدم محافظتها على لفظ واحد معين مستدلاً بما حكى ابن جني عن عيسى ابن عمر أن ذا الرمة أنشده بيته:

وظاهر لها من يابس الشخت واستعن   عليها الصبا واجعل يديك لها ستراً

فقلت أنشدتنيه: من بائس الشخت فقال: بائس ويابس واحد.

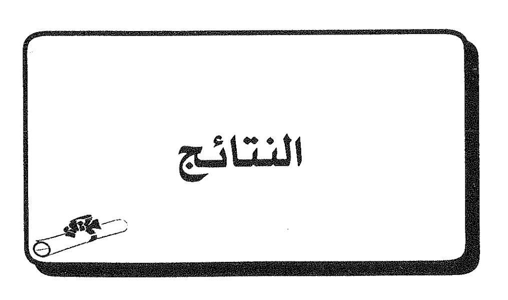
وقال الشاطبي: إن ما في القرآن من العلوم أصله كله عند العرب.

وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى عن تفسيره «مجاز القرآن»: «هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم»، رداً على أبي عمر الجرمي، عندما أنكر عليه، وكان أبو عبيدة يأخذ عن الأعراب، كأبي سريرة وأبي فراس، وأبي الزعراء والأغطش.

هذه نماذج من أقوال الفقهاء، وهي تدل على أنهم لا ينظرون إلى عربية الشريعة بنظرة منسجمة، ولعل ذلك بتأثير من البيئة، إلا أنه أثر تأثيراً لا يمكن تقديره في المجتمعات الإسلامية، فبينما يكاد ينزع بعضهم إلى التشديد على عربيتها ليلامس عروبتها، نرى البعض الآخر ينزع إلى شبه قطيعة مع البيئة التي نزلت فيها الشريعة.

إن هذا الخلاف الدائر حول عروبة الشريعة نشأت عنه نتائج لها خطرها وأثرها البالغ لعلاقتها بأعظم دعائم الدين، ولأنها حددت مع الزمان مناطق النطق باللغة العربية في العالم الإسلامي، وقسمته إلى مناطق لغوية تأثرت بالمذاهب الفقهية إلى الأبد.





أولاً:

مسألة القرآن الكريم، هل هو عبارة عن اللفظ والمعنى؟ أو عبارة عن المعنى فقط؟

وإلى الأول: ذهب جماهير العلماء والفقهاء مستدلين بقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾، ﴿أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ إلخ. . .

وإلى الثاني: ذهب أبو حنيفة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾. والذي ينزل على القلب إنما هو المعنى، وكذلك: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾، ويترتب على ذلك هل الكلام هو اللفظ؟ أو هو الكلام النفسي؟ أو مشترك؟ أو حقيقة في أحدهما مجاز في الثاني؟

وقد ألف القرافي في ذلك رسالة سماها: «بالأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة» ـ شرح مختصر الروضة (٢/ ١٣)، وللفقيه العلامة محمد يحيى الولاتي الموريتاني رسالة سماها: «الأجوبة الزاجرة عن دعوى الاجتهاد الفاجرة» أو «الأجوبة الواضحة عن دعوى الاجتهاد الفاضحة» تحدث فيها عن القرآن الكريم هل هو اللفظ والمعنى؟ أو المعنى فقط؟ فهل اطلع على رسالة القرافي؟

إلا أنه ترتب على ذلك أن أبا حنيفة يجيز إبدال القرآن الكريم

والذكر إلى الأعجمية على تفصيل ذكره أهل مذهبه، ونص تنوير الأبصار مع شرحه الدر المختار للحصكفي: كما صح لو شرع بغير عربية أي لسان كان وخصه البردعي بالفارسية لمزيتها بحديث (لسان أهل الجنة العربية والفارسية الدرية)؟ وشرطا: (أبو يوسف ومحمد) العجز.

هذا الخلاف في الخطبة وجميع أذكار الصلاة، وقال ابن عابدين في رد المحتار على الدر المختار: «وعلى هذا الخلاف لو سبح بالفارسية في الصلاة، أو دعا أو أثنى على الله، أو صلى على النبي ﷺ في الصلاة يصح، لكن سيأتي كراهية الدعاء بالأعجمية».

وذكر ابن عابدين أن الإمام رجع إلى قول صاحبيه في فساد الصلاة إذا قرأ القرآن الكريم بالفارسية، إلا أنا نجده بعد ذلك يقول: إنه إذا قرأ معها بالعربية ما تصح به الصلاة صحت والتفصيل بين القصص فلا تصح والأذكار تصح. رد المحتار على الدر المختار (ج - ١ ص٣٢٥ ـ ٣٢٦).

قال سيدي عبد الله الشنقيطي في «مراقي السعود»:

إبدال قرآن بالأعجمي جوازه ليس بمذهبي

وقال في نشر البنود: إنه مذهب أبي حنيفة.

وهذا الخلاف الذي يمثل الأحناف والشافعية طرفيه توسط فيه الحنابلة والمالكية فقال ابن رجب في قواعده: «الألفاظ المعتبرة في العبادات والمعاملات، منها ما يعتبر لفظه ومعناه، وهو القرآن لإعجازه بلفظه ومعناه، فلا تجوز الترجمة إلى لغة أخرى، ومنها ما يعتبر معناه دون لفظه كألفاظ عقد البيع وغيره من العقود وألفاظ الطلاق، ومنها ما يعتبر لفظه مع القدرة عليه دون العجز عنه ويدخل تحت ذلك صور: التكبير والتسبيح والدعاء في الصلاة لا تجوز الترجمة عنه مع القدرة، ومع العجز عنه هل يلحق بالقسم الأول فيسقط، أو الثاني فيأتي به

بلغته على وجهين. ومنها خطبة الجمعة لا تصح مع القدرة بغير العربية على الصحيح وتصح مع العجز، ومنها لفظ النكاح ينعقد مع العجز بغير العربية ومع القدرة على التعلم فيه وجهان».

أما المالكية: فلهم تفصيل في ذلك، فإذا عجز عن تكبيرة الإحرام بغير العربية تسقط عنه تكبيرة الإحرام فلو أتى بمرادفها من لغته بطلت صلاته.

أما النكاح: فالأحناف طبعاً يجيزونه باللغة الأعجمية، والشافعية عنهم خلاف، فقيل يصح أو لا يصح مطلقاً اعتباراً باللفظ والثالث يصح إن عجز وإلا فلا.

النتيجة الثانية:

انتصار موقف المانعين لترجمة القرآن الكريم، وبالتالي المحافظة على عربية الشريعة مما منع قيام ترجمات للقرآن في وقت مبكر رغم صدور ترجمات كثيرة، أوصلها بعض الباحثين إلى مائة وعشرين ترجمة في خمس وثلاثين لغة، منها أربع ترجمات بالصينية، وترجمات إلى الإنجليزية والفرنسية، والإيطالية، والألمانية، زيادة على اللغات الإسلامية من تركية، وأردية.

ولكن الذي يؤسف له أن ترجمة القرآن الكريم لم تنتشر في أوروبا، فقد ترجمت آيات منه بالسريانية في القرن الثاني عشر الميلادي من طرف المطران يعقوب بن الصليبي، ثم نشرت خلاصتها في هذا القرن سنة ١٩٥٢م من نسخة مخطوطة بالمتحف البريطاني، وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية حوالي سنة ١١٤٣م، وساهم في هذه الترجمة بطرس الطليطلي، فالظاهر أنه دخل عن طريق الأندلس وبعد ذلك نشر باللاتينية سنة ١٥٠٩م، ولم يسمح بتداوله ولا اقتنائه، لأنه لم تصحبه ردود، وجاءت ترجمته سنة ١٥٩٨م مصحوبة بردود بطبعة مراتش. ونحن نأس لأن الترجمات المبكرة لم تشرف عليها أيد أمينة محبة

لتوصلها إلى الجمهور الأوروبي.

رأينا الشرعي في الترجمة: لا يمكن أن تعتبر قرآناً ولا حرفية، فهي ترجمة للمعاني بمنزلة التفسير، ولهذا فمن المستحسن أن يوضع تفسير جامع يتفق عليه أهل العلم ليترجم لسائر الأقوام بلغاتهم مع كتابة النص القرآني بالعربية.

النتيجة الثالثة:

تأثير المذهب الفقهي في تعريب المجتمعات الإسلامية ـ حسب رأيي ـ كان أساسياً.

فمذهب مالك بن أنس رحمه الله: وهو الإمام الذي لا يجوز قراءة القرآن الكريم بالأعجمية، ولا تكبيرة الإحرام للصلاة بها حتى ولو كان عاجزاً، فإنه كما يقول خليل المالكي: «وإنما يجزئ: الله أكبر، فإن عجز سقط «عرَّب أهل شمال أفريقيا زيادة على نصف مليون عربي الذي يقدر بها المؤرخون عدد العرب الذين عمروا هذه البلاد في موجات الفتوحات الإسلامية الأولى ولهذا نجد أن اللغة العربية والدين الإسلامي في عقلية سكان الشمال الأفريقي اسمان لمسمى واحد متلازمان تلازماً شبه كامل.

أما رأي الإمام أبي حنيفة فكأنه ينحو إلى إسقاط وظيفة من وظائف اللغة العربية، وهي الوظيفة التي تكاد تنفرد بها بين اللغات الحية ـ لا تشاركها إلا اللغة العبرية التي لولا أن تعلم أهلها النحو على يد العرب لكانت قد ذهبت ـ وهي زيادة على وظيفتي التعبير والاتصال التي تشارك فيها غيرها ـ وظيفة التعبد، فهي لسان عبادة، أما النصارى فكانوا يتعبدون باليونانية واللاتينية باعتبار أن الأولى هي التي ترجم بها من النسخة الضائعة التي لا يعرف أكانت باللغة السريانية التي كان الإسرائيليون يتكلمون بها أو العبرية. وقد سمح الفاتيكان في الستينات من هذا القرن بأداء الطقوس بلغة كل قوم.

المسألة الثانية
هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية أو مركبة من التوقف والاصطلاح؟

أو ليست شيئاً من ذلك بل هي كائن مستقل وجد لمناسبة بين اللفظ والمعنى.

وهل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيات الخارجية؟

يختلط الفقهاء بالمتكلمين وأهل اللغة بالاثنين فلا تتبين الأصل من الفرع ولا التابع من المتبوع.

وقد لخص هذه المذاهب فخر الدين الرازي في «المحصول» وتاج الدين وسراج الدين الأرمويان الأول في الحاصل والثاني في «التحصيل» وخلاصة كلامهم واللفظ للسيوطي» النظر الثاني في الواضع:

الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو بوضع الله تعالى إياها أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله تعالى والباقي بوضع الناس.

الأول: مذهب عباد بن سليمان الصيمري وهو قيامها بذاتها.

والثاني: مذهب ابن الحسن وابن فورك وهو التوقيف.

والثالث: مذهب أبي هاشم.

والرابع: ابتدأها الناس والتتمة منه تعالى، وهو مذهب بعضهم، أو الابتداء منه تعالى والتتمة من الناس، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفرائيني.

أما ابن جني في الخصائص ـ وهو وشيخه أبو علي الفارسي معتزليان ـ فقد قال: باب القول على أصل اللغة إلهام أم اصطلاح؟

«هذا موضع يحتاج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي ولا توقيف إلا أن أبا علي رحمه الله تعالى قال لي يوماً: هي من عند الله. وتأول كلام شيخه أبي علي، بأن معناه أن الباري جلَّ وعلا أقدر آدم على أنْ واضع عليها.

وقال ابن جني مرة إنه تحير في أمرها هل هي توقيفية أو اصطلاحية؟ أما أحمد بن فارس ـ وهو سني ـ فقال: إنها توقيفية. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إن كل ذلك ممكن ـ أي التوقيف والاصطلاح ـ أو إنها خليط منهما.

فهذه نماذج من أقوال الفرق:

وأنبه على أن عباد بن سليمان الصيمري هو معتزلي وهو القائل: إن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية قال بهذا القول كما يقول الآمدي أهل علم التكسير وهو علم يبحث عن الأحرف ودلالاتها.

فيجب أن ننبه إلى أن للمعتزلة مذهبين: مذهب عباد بن سليمان الصيمري المتقدم، ومذهب أبي هاشم القائل بالاصطلاح.

وأن معتزليي أهل اللغة يميلون إلى الاصطلاح. وسنييهم يميلون إلى التوقيف.

فهل أهل اللغة سابقون أو مسبوقون تابعون أو متبوعون؟

أما الصورة الذهنية الموضوع الكلام بإزائها فهو أمر يقتضي أن يكون الكلام بحسب الصور في الأذهان بغض النظر عن الماهيات الخارجية، وبالتالي فكل شخص له صوره وتصوراته الذهنية التي يتكلم طبقاً لها، والحقائق في الخارج لم تعد تحكم وتضبط الكلام.

ومعنى ذلك: أن تولد لغة بحسب كل متكلم، وأهل الأصول اختلفوا في ذلك وفي النكرة بالخصوص، فقال ابن الحاجب والرازي: إنها لا تكون إلا لصورة ذهنية لا لصورة خارجية.

وهذه المسألة وهي هل اللغة توقيفية أو اصطلاحية ما فائدتها؟

قال بعضهم: لا فائدة منها ومن الفضول ذكرها في علم الأصول، وأنه خلاف طويل الذيل قليل النيل.

ولكن بعضهم بنى عليها مذهب مالك في استعمال كل صيغة لإيقاع الطلاق، فهو لو قال لزوجته: اسقني ماء أو قهوة ناوياً الطلاق لوقع. فهو يقع بأي كلام مع النية، فالنية وحدها لا تكفي وإنما لو ألبسها بأي لباس متمثلاً في جملة مركبة لوقع الطلاق.

هذا هو الصحيح عند المالكية، وهو تصرف في اللغة يجعلهم لا يبتعدون عن مذهب أبي هاشم المعتزلي في الاصطلاحية.

قال صاحب مراقي السعود:

والـلـغـةُ الـربُّ لـهـا قـد وضـعـا ... وعـزوهـا لـلاصـطـلاح سـمـعـا
يـبـنـى عـلـيـه الـقـلـب والـطـلاق ... بـكـاسـقـنـي الـشـراب والـعـتـاقُ

والقلب: هو جواز قلب الكلام بتسمية الفرس ثوباً والعكس، ولكن هل يحرم على المتكلم شرعاً أن يسمي ما شاء بما شاء بدون ضوابط كتلك المعروفة في علم البلاغة من كناية واستعارة ومجاز مرسل؟

ذهب البعض إلى تحريمه شرعاً، واختلفوا فيها على ثلاثة أقوال

كما ذكر السيوطي في «المزهر» ولكنه ختم بكلام السبكي الذي يقول فيه: كيف يحرم بلا دليل. وإذا كان يؤدي إلى اختلاط الأحكام فذلك أمر خارجي».

وهذا هو الصواب فلو تركوها حرمة صناعية لكان أولى، أو عقلية، لأن اللغة كما نبه عليه الكيا الهرسي للاتصال لأن الإنسان لم يكن مكتفياً بنفسه في معاشه ومقوماته فلم يكن له بدٌّ من أن يسترفد المعاونة من غيره.

معنى ذلك أنْ لا بدَّ من اللغة لتعيين المقاصد الغائبة.

وأخيراً فإنه لا يوجد دليل قاطع ولا رأي حاسم في كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية. فأهم دليل هو ما تشير إليه الآية الكريمة من سورة البقرة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ ولكن أي أسماء وبأية لغة؟

والآثار التي وردت في ذلك ليست في الصحيح فأكثرها رواه أهل التفسير كابن جرير وأبي حاتم وابن المنذر عن ابن عباس: «علَّمه اسم الصحفة والقدر، وكلَّ شيء حتى الفسوة والفسية». وأخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم في تفسيرهما من طريق السدي عمن حدثه عن ابن عباس قال: عرض عليه أسماء ولده إنساناً إنساناً والدواب، فقيل: هذا الحمار، هذا الجمل، هذا الفرس.

ورويت آثار كثيرة بهذا المعنى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء وأخرج ابن جرير عن أبي زيد في تفسير الآية: أسماء ذريته أجمعين. وأخرج عن الربيع بن أنس قال: «أسماء الملائكة» وأخرج ابن أبي حاتم عن حميد الشامي قال: «علم آدم أسماء النجوم».

ولعل ما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني من عدم الجزم بشيء في هذه المسألة أولى والعلم عند الله تعالى.



المسألة الثالثة
هل تثبت اللغة بالقياس

المراد به استنباط اسم لآخر بقياس كالقياس الأصولي. ومحل ذلك في اسم جنس مثلاً اشتمل على وصف كانت التسمية لأجله ووجد ذلك الوصف في شيء آخر هل تجوز تسميته باسم الجنس الآخر بناءً على الانقياس أو لا يجوز بناءً على عدمه وهو قياس معنوي؛ وليس المراد القياس اللفظي في اللغة إذ أنه لا خلاف فيه من حيث المبدأ وإن كان أهل البصرة أعرق فيه من أهل الكوفة وبلغ أَوْجَهُ مع ابن جني وشيخه أبي علي الفارسي حيث قاس الأول حتى في الاشتقاق الأكبر، وليس في الصغير فقط.

أما القياس الذي نتحدث عنه فقد عني به الفقهاء أكثر من غيرهم، فقال به بعض الشافعية والمالكية.

وقال بعضهم: لا تثبت بالقياس، وهو مذهب أبي حنيفة، وفرَّق بعضهم بين الحقيقة فتثبت بالقياس، وبين المجاز فلا يثبت به لضعفه.

وأوجز ذلك في المراقي بقوله:

هل تثبت اللغة بالقياس ... والثالث الفرق لدى أناس
محلُّه عندهم المشتقُّ ... وما عداه جاء فيه الوفقُ

وذكر الطوفي في شرح مختصر الروضة عن جماعة من أهل اللغة قولها إنها لا تثبت بالقياس، وعن جماعة أخرى قولها: تثبت بالقياس،

ومنهم أبو الفتح عثمان بن جني في كتابه «المنصف» فأهل اللغة انقسموا إلى فرقتين كانقسام الفقهاء.

ورأيت بعض الدكاترة الكرام نسب لابن جني القول بأن اللغة لا تثبت بالقياس ونقل نصاً من «الخصائص» يقول فيه:

إذا أدَّاك القياس إلى شيء ما ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره فدع ما كنت عليه.

وهذا الكلام في القياس اللفظي المتعلق بالاشتقاق والتصاريف والإعراب، ولا علاقة له بهذا الموضوع، وهو القياس الذي يقابل بالنقل أي السماع، فهذا الكلام لا يدلُّ على ما نحن بصدده.

نتيجة هذا الخلاف:

موقف الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من مسألة الخمر فعنده أن الخمر خاصة بابنة الكرم، وعرفها بأنها نبيذ العنب إذا اشتد وغلا وقذف بالزبد. أما صاحباه فلم يشترطا القذف بالزبد. وقليلُ غيرها ليس حراماً وإنما يحرم منه ما أسكر، أي القَدَحُ الأخير «الكأس الأخيرة». ولا حدَّ فيه إلا إذا أسكر ويصحُّ بيعها على تفصيل عندهم في المشروبات، وللأحناف حجج أخرى غير اللغوية من الآثار والأحاديث لكنهم تمسكوا بالحجة اللغوية في مواجهة الجمهور الذي يرى أنَّ الخمر تطلق على كل مسكر سواء كان من الذرة أو الشعير أو غيرهما.

والجمهور بين قائل بانقياس اللغة، وبين معمم للفظ الخمر باعتبارها تشمل كل مسكر لغة.

فالذين قالوا بالقياس قالوا: إن الخمر مشتقة من خَمَرَ أي ستَر؛ لأنها تغطي العقل وتستره. أو من الاختمار، لاختمارها، أي نضجها، أو من المخامرة بمعنى المخالطة، لأنها تخامر العقل، أيْ تخالطه. وللجمهور حجتهم من السنة التي قدموها كحجة لغوية، وأصرحها

الحديث الذي رواه مسلم «كل مسكر خمر وكل خمر حرام». ولكن الأحناف ساقوا حججهم اللغوية كالتالي:

الخمر عند العرب هي ابنة العنب، ولا تعمُّ غيرها ـ اعتماداً «على فقه اللغة» حسب عبارة مرتضى الزبيدي في التاج (وهو حنفي).

وعلى «إجماع أهل اللغة» حسب عبارة صاحب المنح (وهو حنفي) نقل عبارته ابن عابدين في الحاشية وتأولوا الحديث وهو «كل مسكر خمر» بأنه مجاز، لأن الخمر حقيقة في ابنة العنب، وأمَّا غيرها فله اسم، كالباذق والمثلث، فإطلاق الخمر على غيرها مجاز يحمل عليه الحديث.

زاد ابن عابدين تعليقاً على كلام صاحب المنح: إن الحديث يحمل على بيان الحكم لأنه ﷺ بعث لبيانه لا بيان الحقائق (أي اللغوية) واللغويون هنا لم يضعوا السلاح بل هب ابن سيده لنجدة الأحناف قائلاً: «إن الخمر لا تطلق على غير بنت العنب، وإطلاقها على غيرها تسمح» على حد عبارته. أما أبو حنيفة الدينوري اللغوي النباتي فقال: إن الخمر عامة فقد تكون من الحبوب، وهكذا خالف أبو حنيفة اللغوي أبا حنيفة الفقيه.

ولجَّ النزاع حيث توسع الجمهور لإدخال النباش في مسمى السارق وردَّ الأحناف بأن هذا له اسم يختص به، وأن اللغة لو كان تثبت قياساً لسمي الأحمر من غير الخيل كميتا، ولسمي الجمل ضغيماً، وهو اسم الأسد من الضغم، وهو العضُّ بشدة.

وأجاب مثبتو القياس بأن هذه الأسماء موضوعة للجنس والصفة معاً فالكميت لم يسمَّ كذلك لمجرد لون الحمرة، ولكن لكونه فرساً متصفاً بالحمرة. وأخيراً فإن الأحناف استحبوا قتل ابنة العنب بمزجها بالماء أو الطبخ على حد قول الشاعر:

فقلت اقتلوها عنكم بمزاجها   وحُبَّ بها مقتولةً حين تقتلُ

وليس على رأي حسان بن ثابت رضي الله عنه الذي دعا على الساقي بالقتل لأنه قتل الخمر وذلك في جاهليته حيث يقول:

إنَّ التي ناولتني فرددتها ... قُتلَتْ ـ قتلتَ ـ فهاتها لم تُقتل

كلتاهما حلبُ الصعير فعاطني ... بزجاجة أرخاهما للمفصل

بزجاجة رقصت بما في قعرها ... رقصَ القلوص براكب مستعجل

تلك هي الخمر عند الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه التي يرى أنها مورد الآية الكريمة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠﴾.

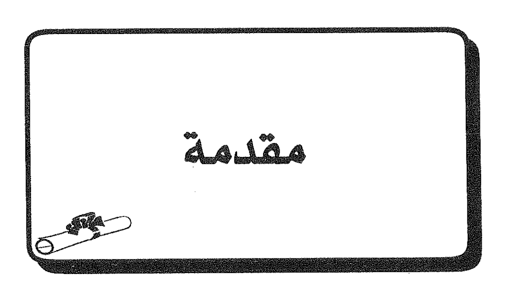
فلا يسلم تخصيصه. وقد ألحقوا ـ بابنة العنب نبيذ التمر لحديث «الخمر من هاتين» ونعلم أن ـ الحنابلة لا يجيزونها إذا خلِّلت بفعل فاعل، كما يجيزها الأحناف.





كتاب الدلالات





الدلالات جمع دلالة، مثلثة الدال من دله ودل عليه إذا أرشد والدليل المرشد.

واصطلاحاً: هي وضع الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر.

والأصوليون والفقهاء خاضوا معترك الدلالات باعتباره المقصود أولاً وبالذات من علم الأصول، لأنه بمنزلة التصور الذي يسبق التصديق ضرورة عند المناطقة، وأقاموا شجرة الدلالات بفروعها وأغصانها وعساليجها ووضعوا لكل غصن وغصين علامة هي عبارة عن لقب يتميز به. وذلك في شكل متدرج كما تتدرج من أصل الشجرة إلى أغصانها إلى أكثر من ثلاثين لقب بعد حذف التكرار.



دلالة اللغة وما نشأ عنها من تولد الدلالات



اللغة:

هي الألفاظ الموضوعة للمعنى، ومدلول الألفاظ مفردة أو مركبة هو المعنى وهو مأخوذ من العناية أي قصد المتكلم وهو المفهوم، مأخوذ من فهم السامع، فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار.

ومن هنا نشأت الدلالات الأخرى وبدأت عملية التوالد والتفاوت بين مولدي الدلالات. فبينما قسمها الجمهور قسمة أولى إلى منطوق ـ وهو ما يفهم من الألفاظ في محل النطق ـ فسموه منطوقاً ـ وإلى ما يفهم لا في محل النطق فسموه ـ مفهوماً، وهذا التفات إلى أن المتكلم لا يعني فقط ما يتلفظ به، ولكن أيضاً ما لا يتلفظ به، لأنه اختار أن يتلفظ واستبعد ما لم يتلفظ به، فهذا تكليم لقصد المتكلم عن طريق لفظه، إلا أن الأحناف وهم الذين عرفوا برفضهم للدلالة على ما لم يذكر، لأن المسكوت عنه لا حكم له، قسموا الدلالات إلى: دلالة اللفظ، ودلالة النظم.

ثم بدأت عملية التوليد التي تخضع للحصر العقلي والمنطقي من جهة والحكم الاستقرائي من جهة أخرى، كل ذلك في محاولة لتوصيف الظاهرة اللغوية من حيث تطور الدلالة إلى حقيقة وضعية، وحقيقة عرفية، وحقيقة شرعية ومجاز، وهذه الألقاب الأربعة تندرج تحت التطور.

فالمنطوق عند الجمهور ينقسم إلى ثلاثة أقسام في قسمة منطقية:

- فهو إما أن يدل على المعنى مطابقة، فهو نص.

- أو تضمناً، فهو ظاهر.

- أو التزاماً، هو اقتضاء - إذا قصد المحذوف، وكان ضرورة لصدق الكلام أو صحته.

- أو إشارة إذا لم يقصد.

- أو إيماء إذا كان مقصوداً ولم يكن فيه حذف.

ويطلق على اللقبين الأولين لقب المحكم، والمفهوم يشتمل على مفهوم الموافقة - وهو تنبيه الخطاب، وفحوى الخطاب، إعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق من باب أولى في النفي أو الإثبات لأنه أحق من المذكور بالمعنى الذي يقصد إليه المتكلم أو أنه مساوٍ له ويدعى بلحن الخطاب ومفهوم المخالفة - وهو دليل الخطاب وهو الحكم للمسكوت عنه بعكس حكم المنطوق، إن كان حكم المنطوق إثباتاً فالنفي يحالف المسكوت عنه. وإن كان نفياً فالإثبات يلزم المسكوت عنه.

ثم يقابل الظهور وعلى العكس منه المجمل، وهو ما استوت فيه الاحتمالات فلم يظهر له معنى، والمجمل مستبعد من المنطوق، لأن السامع لا يفهم المراد منه، وأنا أرى أنه من المنطوق إذ أن حده ينطبق عليه والمجمل يعرفه المجمل - بكسر ما قبل آخره اسم فاعل.

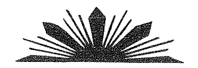
أما الأحناف فهم يقسمون اللفظ من حيث الدلالة اللفظية إلى أربعة ألقاب محكم، مفسر بالإضافة إلى النص والظاهر، ومن حيث دلالة النظم إلى: عبارة النص، وهي دلالته على المعنى الذي يقصده المتكلم، وإشارة النص، وهي ما لم يقصد، واقتضاء النص، ودلالة النص، وهي دلالة الوفاق.

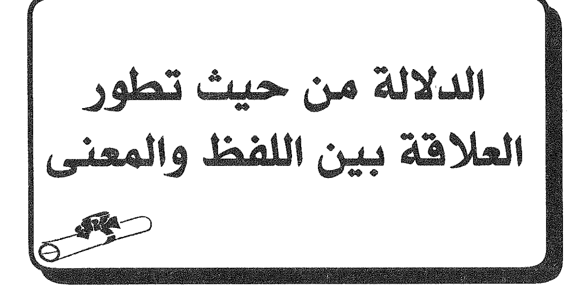
وما يقابل الألقاب الأربعة لجه الغموض وهو الخفاء، وهو ما

خفي معناه، والإشكال، والإجمال، والتشابه.

وعن الظهور تتولد دلالات أخرى هي: دلالات العام ويقابله الخاص، والمطلق ويقابله المقيد، ودلالة الأمر ودلالة النهي، على خلاف يترجح بين الوقف لاضطراب الدلالة وتوقفها على القرائن، لكونها مجملة، وبين ظهور الأول في الوجوب والثاني في الحرمة.

وهناك ما ليس دلالة كبيان المجمل وتأويل الظاهر، فهذه ألقاب ليست من الدلالات المستقلة، بل هي عملية تداع بين النصوص يعمل المجتهد بعضها في بعض، بالإضافة إلى القرائن لتوضيح المراد من المجمل، وترجيح المعنى الخفي للظاهر بأدوات الترجيح، ذلك هو التأويل.





الدلالة من حيث تطور العلاقة بين اللفظ والمعنى

قسم الأصوليون الدلالة إلى: وضعية ـ وهي ما دل عليه اللفظ في أصل الوضع، وهي الحقيقة ـ وإلى عرفية ـ وهو ما دل عليه الاستعمال العرفي، وذلك يعني: أن أهل زمن ما بدون أن يقطعوا صلتهم باللغة قصروا لفظاً على بعض أفراده ـ كالدابة ـ وتصرفوا فيه تصرفاً ما يقتضيه ترتيب أحكامه، فلم تعد مرسلة منطلقة كما كانت، وإلى شرعية ـ هي الألفاظ التي وضعها الشارع أو تصرف فيها بزيادة شروط وضوابط.

وإلى مجازية، وإن كان البعض يطلق المجاز على النوعين السابقين، وعلى المرسل الذي علاقته مرسلة، والاستعاري الذي علاقته الشبه.

بناءً على أن القسمة ثنائية: الحقيقة: وهي الوضع اللغوي الأصلي، والمجاز: وهو ما تجاوز لأمر ما ذلك الوضع ليولد معنى جديداً توسيعاً لمدلول اللفظ أو تضييقاً لمجاله.

الحقيقة:

الحقيقة هي فعيلة، من حق الشيء إذا ثبت، والتاء فيها للمبالغة ـ كما يرى البعض، وهي فعيلة بمنى فاعلة.

أما الحقيقة في المعنى الاصطلاحي فهي: «استعمال اللفظ في

معناه الأصلي الذي وضع له «قال في التاج هي: «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه».

وقيل هي: «اسم لما أريد به ما وضع له فعيلة من حق الشيء إذا ثبت بمعنى فاعلة، والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في العلامة لا للتأنيث، وقال بعضهم: إنما به الشيء هو باعتبار حقيقته حقيقة، وباعتبار شخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.

وهو «ضد المجاز» وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه.

فإن عدمت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة[1].

وهو كلام نفيس نقلناه بكامله...

قال الطوفي - في شرح مختصر الروضة: «الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لأن نقيضه الباطل وهو غير ثابت».

«وسمي اللفظ المستعمل فيما وضع له: حقيقة، لثبوته على ما وضع له، ولم ينقل عنه».

وعرفها في المتن بقوله «الحقيقة وهو اللفظ المستعمل في موضوع أول، وقال: إنه اختار اللفظ المستعمل بدلاً من استعمال اللفظ، لأن المدلول هو اللفظ لا استعمال اللفظ».

الحقيقة العرفية:

هي كما يقول الطوفي في مختصر الروضة، والغزالي في المستصفى: «أن يوضع الاسم لمعنى عام فيخصص عرف الاستعمال ذلك الاسم ببعض مسمياته، أو يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل فيما هو مجاز كلفظ الغائط».

---

(١) تاج العروس. ج٧. ص٣١٦.

والدلالة العرفية لها أهميتها القصوى، لأنها تطور إيجابي في اللغة وقد لاحظ ذلك الأصوليون والفقهاء، ولكن المدرسة الشافعية ظلت محافظة بقوة على اللغة، وكأنها متعبدة بالألفاظ في عقود المعاملات، مع محاولة بعضهم التخفيف من غلوائها، ويمثل طرفي المدرسة، القاضي حسين المروروذي الذي ذهب إلى أن الحقيقة الوضعية مقدمة، عملاً بالوضع اللغوي في حالة معارضتها للحقيقة العرفية، أما البغوي، فيرى تقديم الدلالة العرفية.

قال الرافعي في الطلاق: «وإن تطابق العرف والوضع فذاك، وإن اختلفا فكلام الأصحاب يميل إلى الوضع، والإمام والغزالي يريان اعتبار العرف».

وقال في الإيمان ـ ما معناه: «إن عمت اللغة قدمت على العرف» وقال غيره: إن كان العرف ليس له في اللغة وجه البتة، فالمعتبر اللغة، ومن مسائلهم: قول ابن شريح بجواز إعطاء الناقة لو قال أعطوه بعيراً لاندراجها فيه لغة. ووجدت فيها بيتاً يظهر فيه التوليد:

لا تشربي لبن البعير وعندنا   عرق الزجاجة والمغب المعصر

والبعير الحمار عند بعضهم.

وقد نبه الرافعي على تأصيل موقف الشافعي «أنه يتبع اللغة تارة وذلك عند ظهورها وشمولها وهو الأصل، وتارة يتبع العرف».

ومن اهتمامهم (الشافعية) بالألفاظ قولهم: لو عقد الإجارة بلفظ البيع فقال: بعتك منفعة هذه الدار شهراً، فالأصح لا ينعقد نظراً للفظ وقيل: ينعقد ـ نظراً للمعنى. وكذلك البيع من البائع قبل القبض يصح ويكون فسخاً اعتباراً بالمعنى والأصح لا، نظراً إلى اللفظ: مع أن السبكي اعتبره إقالة، أما القاضي حسين فقد أخرجه على قاعدة اعتبار اللفظ واعتبار المعنى.

نص على كل ذلك السيوطي في «الأشباه والنظائر».

أما المالكية والحنابلة فهم أكثر تمسكاً بالعرف اللغوي من الحقيقة الوضعية.

قال الحافظ ابن رجب في قواعده (ص٢٧٤):

القاعدة الحادية والعشرون بعد المائة: في تخصيص العموم بالعرف وله صورتان: إحداهما: أن يكون غلب استعمال الاسم العام في بعض أفراده حتى صار حقيقة عرفية، فهذا يخص العموم بلا خلاف، فلو حلف: لا يأكل شواء - اختصت يمينه باللحم المشوي دون البيض وغيره مما يشوى -. وكذلك لفظ الدابة، والسقف، والسراج، والوتد، لا يتناول إلا ما يسمى في العرف كذلك دون الآدمي، والسماء، والشمس، والجبل، فإن هذه التسمية فيها هجرت حتى عادت مجازاً.

الحقيقة الشرعية:

اختلف العلماء في التعبير عن تصنيفها، فبعضهم جعلها حقيقة في مدلولها، وبعضهم جعلها مجازاً، وبعضهم جعلها مجملة تحتاج إلى قرينة زائدة لبيان دلالتها.

قال الجصاص الرازي في تقسيمه للمجمل: «وهو على قسمين: أحدهما: ما يكون إجماله في نفس اللفظ، بأن يكون اللفظ في نفسه مبهماً غير معلوم المراد عند المخاطبين.

والقسم الآخر: أن يكون اللفظ مما يمكن استعماله لو خلينا وما يقتضيه ظاهره إلا أنه يصير في معنى المجمل بما يقترن إليه مما يوجب إجماله من لفظ أو دلالة.

فأما القسم الأول فنحو قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾.

وقول النبي ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإن قالوها فقد عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها».

وقوله ﷺ: «يأتي على الناس زمان يؤتمن فيه الخائن، ويخون فيه الأمين ويتكلم فيه الرويبضة؟ قيل: يا رسول الله وما الرويبضة؟ قال: سفيه القوم يتكلم في أمر العامة» هكذا نقل الجصاص الحديث.

ورواية ابن ماجه عن أبي هريرة: «سيأتي على الناس سنوات خداعات يصدق فيها الكاذب ويكذب فيها الصادق، ويؤتمن فيها الخائن ويخون فيها الأمين، وينطق فيها الرويبضة، قيل وما الرويبضة؟ قال: الرجل التافه في أمر العامة».

قال في الزوائد: في إسناده إسحاق بن أبي الفرات، قال الذهبي في الكاشف: مجهول، وقيل: منكر، وذكره ابن حبان في الثقات، وأخرجه أحمد بلفظ مختلف، ولنرجع إلى نقل الجصاص:

«وقد كان السامعون من أهل اللغة، ولم يعرفوا معناه حتى بينه لهم بعد سؤالهم إياه وكقول القائل: أعط زيداً حقه فهذا هو المجمل الذي إجماله في نفس اللفظ، ولا سبيل إلى استعمال حكمه إلا ببيان من غيره».

ومن هذا الضرب أسماء الشرع الموضوعة فيه لمعان لم تكن موضوعة لها في اللغة، نحو الربا في اللغة: الزيادة، يقال: أربى فلان على فلان في القول أو الفعل، والرابية هي الأرض المرتفعة الزائدة على ما يليها.

وهو في الشرع اسم لمعان أخر غير ما كان اسماً له في اللغة، قال النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» متفق عليه.

وقال عمر رضي الله عنه: «إن من الربا أبواباً لا تخفى، منها: السلم في السن»، وقال عمر ـ أيضاً: «إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن. وإن النبي ﷺ توفي قبل أن يبينه لنا، فدعوا الربا والريبة».

وكان عمر من أهل اللسان ولم يكن محتاجاً إلى البيان، فيما كان طريق استدراكه اللغة وأخبر مع ذلك أن لفظ الربا كان مفتقراً إلى البيان، إذ كان لفظاً شرعياً قد أريد به ما لا ينتظمه الاسم من طريق اللغة، والزكاة هي النماء. يقال: زكا الزرع إذا نما..

والصوم الإمساك، والكف عن الشيء، قال الله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾ يعني صمتاً،..

وقال أمرؤ القيس:

فدعها وسل الهم عنك بجسرة   ذمول إذا صام النهار وهجرا

وقال النابغة:

خيل صيام وخيل غير صائمة   تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما

قال الأصمعي: «إنه من منحول خلف الأحمر»،

والصلاة الدعاء في اللغة:

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.

وقد أريد بهذه الأسماء معان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة، فمتى ورد شيء من هذه الألفاظ مطلقاً ولم يكن المراد بها إشارة إلى معهود فهو مجمل محتاج إلى البيان.

وقد كان شيخنا أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول في قوله تعال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾: إنه من المجمل لا يصح الاحتجاج به لتعليق الحكم فيه بمعان لا ينتظمها الاسم وهو ليس عبارة عنها، من نحو المقدار، والحرز. وكذلك الصلاة، والزكاة، والصوم، ونحوها لتعلق الحكم بمعان لم يكن موضوعاً لها في اللغة.

إن كلام الجصاص يشرح فيه وجهة نظر الأحناف والتي تعتبر الحقيقة الشرعية مجملة.

أما غيرهم فقد اعتبروا الحقيقة الشرعية، إلا أنهم اختلفوا في كون وضوحها من جهة وضع الشرع، أو من جهة الوضع اللغوي.

فقال بعضهم: إنها نقلت عن وضعها اللغوي وانقطعت منه وأصبح لها وضع جديد هو وضع الشارع.

وقال بعضهم: إن الشارع استعملها في معناها اللغوي دون أن ينقلها، بل تصرف بالشروط التي أضافها إليها، وأحاطها بها.

وفي رأينا أن الحقيقة الشرعية هي عرفية، أي أنها استعمال عرفي للشارع إذ أنه بالرجوع إلى التاريخ اللغوي نجد أن كثيراً من الألفاظ تطورت معانيها تطوراً ملحوظاً، دون أن تفقد أصل معناها وذلك بظهور الإسلام الذي كان تنويراً لغوياً حقيقياً.

ويمكن تقسيم ذلك إلى صنفين:

الصنف الأول: هو تطوير يكاد يشمل أكثر اللغة، حيث انتقلت من المحسوسات إلى المعنويات، ومن المرئيات إلى الماورائيات.

فالشارع طور الاستعمال العرفي للغة.

فما كانت العرب تعرف النفاق، بل كانت تعرف النافقاء بحجر اليربوع، وما كانت تعرف الفسق، بل فسقت الرطبة.

وما كانت تعرف الأدب، بل كانت تعرف الآدب لصاحب المأدبة، قال طرفة:

نحن في المشتاة ندعو الجفلى ... لا ترى الأدب فينا ينتقر

وكانت تقول جمل فقيه إذا كان بصيراً بالضراب، وهذا كثير.

أما الصنف الثاني: فهي ألفاظ تطلق على شعائر دينية أصبحت أعلاماً لها، وهذه تصرف الشرع فيها، ولكن بنفس الطريقة التي يتصرف فيها العرف الاستعمالي العربي في نقل الشيء عن معناه الأصلي لمعنى مجاور، لكونه يشتمل عليه كتسمية الصلاة دعاء، وهذا

من المجاز المرسل، وهو تسمية الشيء بجزء منه، أو قصر اللفظ على بعض أفراده، كالصوم الخاص، وهو أصلاً للإمساك بصفة عامة.

وللمح الأصل اللغوي لهذه الألفاظ وترددها بينه وبين ما نقلت إليه شرعاً اختلف العلماء في محمل قول النبي ﷺ: «إني صائم» - عندما سأل أهله هل عندكم شيء؟ فقالوا: لا.

فاستدل به بعضهم على جواز إحداث النية في النهار، وحمل الصوم على المعنى الشرعي.

وقال بعضهم: بل هو محمول على معناه اللغوي، أي: لا آكل ولا أشرب وهو جزء من حديث عائشة رضي الله عنها - رواه مسلم.

وجنح ابن فارس اللغوي إلى استقلال الحقيقة الشرعية، فقال: كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادة زيدت، وشرائع شرعت وشرائط شرطت، فعفى الآخر الأول، فكان مما جاء به الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وإن العرب إنما عرفت المؤمن من الإيمان وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمناً، وكذلك الإسلام والمسلم إنما عرفت منه إسلام الشيء، ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء، وكذلك لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر، فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليربوع، ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله تعالى.

ومما جاء في الشرع الصلاة، وأصله في لغتهم الدعاء وقد كانوا يعرفون الركوع والسجود، وإن لم يكن على هذه الهيئة، قال أبو عمرو:

أسجد الرجل: طأطأ رأسه وانحنى، وأنشد:

فقلن له: أسجد لليلى فأسجدا.

يعني البعير إذا طأطأ رأسه لتركبه، وكذلك الصيام أصله عندهم الإمساك ثم زادت الشريعة النية، وحظرت الأكل والمباشرة وغيرها من شرائع الصوم، وكذلك الحج لم يكن فيه عندهم غير القصد ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط الحج وشعائره، وكذلك الزكاة لم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية النماء وزاد الشرع.

المجاز:

من جاز يجوز إذا جاوز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلًا لقرينة صارفة عن إرادة الحقيقة ويكون للتوسع في الكلام والمبالغة في المقام.

وقد اختلف في وقوعه في اللغة ومذهب جماهير العلماء على وقوعه في اللغة، خلافاً لأبي إسحاق الإسفرائيني وهو منه تسوية في علاقة اللفظ بالمعنى في كل الأحوال.

قصارى ما يطمح إليه مذهب من ينفي المجاز إثبات نوعين من الحقيقة نوع لا يحتاج إلى قرينة في ثبوت دلالة لفظه على معناه، ونوع يحتاج إلى قرينة لإثبات دلالة اللفظ على معناه.

وكلاهما حقيقة.

وأجاب القائلون بالمجاز بأن المجاز لا يمكن إنكاره، لأن اللغة العربية ناطقة به.

وأن المجاز ينشأ عن الاستعارة وعلاقة الشبه، كقولك للرجل الشجاع أسد، وقولك للبليد: حمار، وكقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، وهو كناية عن الميلان فكأنه يريد أن ينقض.

ويكون بالحذف كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها،

﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ أي حبه.

كما تكون علاقته مرسلة، وهو ما يسمى بالمجاز المرسل وسميت مرسلة لعدم تقييدها بعلاقة الشبه وأمثلة المجاز كثيرة:

فقد مثلوا له (بجناح الذل)، ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ والقصاص ليس سيئة وإنما من باب المشاكلة.

قال الموفق في الروضة: «ومن منع فقد كابر، ومن سلم وقال لا أسميه مجازاً، فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه».

قلت: ومع ذلك فقد أنكر بعض العلماء جواز وقوع المجاز في القرآن، ونسبه الطوفي إلى الظاهرية والرافضة.

والحق: أن فحولاً من كبار العلماء قالوا بمنعه، ونسبه شيخ الإسلام ابن تيمية هذا إلى: أبي الحسين الخرزي، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي، وكذلك فقد منعه ابن خُويز مَنداد من المالكية، ونسب إلى ابن فارس من أهل اللغة إنكاره، وفي العصر الحديث فإن العلامة الكبير الشيخ محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي رحمه الله تعالى نفاه عن القرآن الكريم.

وللطرفين حجج. فأهم حجج المثبتين: أن العرب تطلق اللفظ إطلاقاً أصلياً لا يتمارى فيه السامع ولا يحتاج إلى قرينة كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس، وتطلق نفس اللفظ إطلاقاً فرعياً فيدل على غير معناه الأصلي بقرينة، فنقول: رأيت أسداً يقاتل بالسيف فنفهم أنه رجل وهو مجاز من باب الاستعارة وعلاقته الشبه، وللمجاز علاقات أخرى غير الشبه كما قدمنا قد يكون من باب إطلاق اسم السبب على المسبب كما في قول الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم ... رعيناه وإن كانوا غضاباً

وأصل السماء ما علاك ظله، ويطلق على السقف سماء، قال الشاعر:

تقول سماء البيت فوقك منهج   ولما تيسر أحبلاً للركائب

وتطلق السماء على السحاب، وبه فسر قوله تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِۦٓ﴾. ولكن السماء لا ترعى إلا أن الشاعر سمى النبات والكلأ سماءً لكونه ناشئاً عن السحاب ومسبباً عنه، من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب، والنبات لا ينزل وإنما المطر هو الذي ينزل.

وفي البيت تأويلات أخرى ذكرها النحاة في مفسر الضمير ومن هذا القبيل وعلى العكس منه قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَٰنَ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ والذي يتنزل هو المطر الذي تنبت من جرائه ـ بتقدير الله تعالى ـ شجيرات القطن وغيرها من الأشجار ذات الألياف فينتج منها اللباس.

ثانياً: قالوا إن المجاز حلي من حلي اللغة وليس نقصاً فيها ولا عيباً ولا ضرورة حتى ينزه عنه القرآن.

ثالثاً: قالوا إنه لا علاقة بين المجاز والكذب ولا بين الحقيقة والصدق فقد تقول الحقيقة وأنت كاذب وتقول المجاز وأنت صادق والمجاز بعد استيفاء القرينة لا يمكن رفعه.

أما النافون: فقالوا: إن الكلام كله حقيقة وإن الكلمة إنما تفهم بالتركيب فإذا فهم منها معنى فهي حقيقة فيه.

ثانياً: قالوا إن المجاز كلمة محدثة لم يقلها الأئمة الكبار من المجتهدين ولا النحاة.

ثالثاً: قالوا إنه محتمل للرفع مؤد إلى احتمال الكذب.

قد تقدم رد بعض هذه الأوجه من طرف المثبتين. أما كون الأئمة لم ينطقوا به فكثير من المصطلحات لم ينطق بها الأئمة، ومع ذلك ما وجد العلماء حرجاً من استعمالها إذا أدت إلى غرض بياني. ومع ذلك فقد حكي القول به عن بعض الأئمة، فقد نسبه أبو الخطاب

في التمهيد للإمام أحمد رحمه الله تعالى، ولعل ذلك لم يثبت عند نفاة المجاز.

وخلاصة القول: الظاهر أن الأمر يرجع إلى الاصطلاح، لأن التفرقة بين استعمال الألفاظ في حقيقتها وفي مجازها واضح محسوس. ويدل على ذلك كون الشيخ محمد الأمين ـ رحمه الله تعالى ـ سماه أسلوباً من أساليب العرب، فيكون الخلاف اصطلاحياً، ولا مشاحة في الاصطلاح كما ظهر لي: أن المانعين له في كلام الوحي إنما منعوه سداً للذريعة حتى لا يتجرأ الناس على التأويل في صفات الباري جل وعلا بدعوى المجاز.

وما ذكرته هنا على اختصاره هو وجه حسن للجمع بين الأقوال والله سبحانه وتعالى أعلم.



الدلالة من حيث الوضوح والغموض
ـ تفسير الألقاب الخاصة بالأحناف ـ

يمكن أن ننسب التقسيمات السابقة إلى تدخل المتكلم أو الواضع، وهي التقسيمات التي أخذت جهداً من الفقهاء والأصوليين، وأدت إلى اختلافهم حول لفيف من المسائل. ونحن هنا سنهتم بالهم الأصولي الذي يتمثل في وضوح دلالة اللفظ على المعنى، أو غموض هذه الدلالة لسبب عضوي في اللغة بصفة أساسية.

وهذا الموطن «وإن كان أصولياً في العادة فهو لغوي في حقيقته» ـ على حد تعبير الطوفي ـ فإن العرب نطقت لغتها على أنساق مختلفة أو لأن الناقلين نقلوها كذلك».

وهكذا جاءت بعض الألفاظ دالة على معنى واحد ناصعة فيه لا شركة فيها ولا شيوع فيها بين أكثر من معنى، وجاءت ألفاظ أخرى غامضة بعض الشيء فتمارى فيها السامع فاحتاجت للتفسير الذي هو من الفسر، أي كشف المعمي والمغطي. وادعى بعضهم أن فسر مقلوبة سفر، والسفور: الظهور والبيان، وهذا ليس بشيء، لأن القلب المكاني وهو الاشتقاق الكبير ليس مقيساً.

ولم يقل به كما يقول أبو حيان غير أبي الفتح ابن جني.

ولكن ذلك من تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ـ كما يقول أبو الفتح. فيقول المفسر: إن المعنى كذا متوخياً المعنى الراجح دون

اللجوء إلى القرائن أو إبدال اللفظ برديف أشهر، أما إذا لجأ المفسر للقرائن الملاصقة أو الخارجية أو السياق فحملته على المعنى المرجوح فيكون ذلك تأويلاً بإيجاز، دون الدخول في الخلاف حول ترادف التفسير والتأويل أو تباينها، لكن اللفظ قد يزداد غموضاً وتشتبك المعاني وتلتك على حياض المباني فلا يخرج المفسر بعد عناء إلا بالظن أو الشك الذي نشأ عن تساوي الاحتمالات في الدلالة. وأمام هذا الوضع اللغوي المترجح بين الجلاء والوضوح والظهور والغموض والالتباس توقف أهل الأصول، وكان مجهودهم الأول منصباً على وصف هذه الظاهرة وتصنيفها وتنويعها، ووضع لقب لكل صنف ونوع وهنا لا يتفقون أيضاً، لأن علاقة اللفظ بالمعنى في كثير من الأحيان مشككة، وشياتها قد تكون باهتة دقيقة، فاختلفوا في الألقاب التوصيفية فالأحناف أطلقوا أربعة ألقاب هي: المحكم والمفسر، والنص والظاهر، لكفة الوضوح.

فالمحكم هو: الذي لا يعتريه نسخ، أو لا يمكن أن يعتريه نسخ، مثاله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.

* وهذا: لا يرجع إلى وضوح دلالة اللفظ بل إلى شيء آخر هو مثلاً أن قدرة الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن تنسخ، فالله على كل شيء قدير، ولأنه من باب الخبر والخبر لا ينسخ.

ـ أما الجمهور: فيطلقون كلمة المحكم، ولكنهم يطلقونها على النص والظاهر، يعني أن الواضح عندهم يسمونه محكماً، إذن المحكم يغطي المساحة التي يوجد فيها النص والظاهر.

يقول صاحب مراقي السعود:

فذو وضوح محكم، والمجمل ... هو الذي المراد منه يجهل

المفسر: هو غاية في الوضوح والجلاء، ولا يمكن أن يعتريه

تأويل. مثاله: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾، ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾.

فالمفسر لا يعتريه التأويل، ويمكن أن ينسخ.

بينما أطلق الجمهور لكفة الوضوح لقبين هما النص والظاهر.

وهذا الاضطراب المصطلحي نجده بالمقابل في فئة ألقاب الغموض.

فنجد الجمهور يكتفي بالتشابه والإجمال وهو جمع الشيء جملة واحدة من غير بيان. ولتكون القسمة ثنائية قابله بعضهم بالإحكام الذي ـ بهذا الاعتبار ـ ينطبق على النص والظاهر.

أما الأحناف: فرأوا أن درجة الغموض متفاوتة كما تفاوت درجة الوضوح، فأغدقوا عليه الألقاب الأربعة: الخفاء، والإشكال، والإجمال، والتشابه، في محاولة لتحديد عينات مختلفة من غموض العلاقة بين اللفظ والمعنى.

فقالوا: إن الخفي هو ما خفي معناه لعارض في غير الصيغة فلا يدرك إلا بطلب ـ كآية السرقة ـ فإنها واضحة في نفسها، أما دلالتها على النباش فتحتاج لطلب على القول بها.

وأما الشكل فيحتاج إلى طلب وتأمل، كقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾، لأن (أنى) إذا لم تقدر بكيف فسيكون الإتيان من أي مكان سائغ، لأن (أنى) تكون بمعنى: كيف، ومتى، وأين، فلا بد من التأمل حتى تقدر هنا بمعنى كيف، فيزول الإشكال وينتفي إيهام جواز الوطء في المحاش، وقد نهى عنه في الحديث.

هذان المثالان يدخلان في الظهور عند الجمهور. وأما المجمل فتعريفهم له يوافق تعريف الجمهور، من كونه ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك إلا ببيان من جهة المجمل ـ حسب عبارة الخبازي ـ.

٤ ـ التشابه: هو الذي لا مطمع في معرفته، والواجب على المكلف هو الإيمان به دون أن ينتظر بيانه، وهو تعريف للجمهور والأحناف معاً. مثاله: ما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة.

ـ وهناك من يقول: إن المتشابه يشمل طائفة أخرى من الألفاظ، وحينئذ يكون المتشابه مما يمكن أن يطلع عليه، وبالتالي يبحث عنه، أو عن بعضه.

وهذا خلاف طويل جر إليه الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ . . .﴾.

فإذا قلنا: أن الواو استئنافية، ووقفنا على: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فمعنى ذلك: أن المتشابه يختص الله تعالى بعلمه، والراسخون في العلم لا يعرفون تأويله.

وإذا قلنا: أن الواو للجمع، وأن ابن عباس رضي الله عنه قال: «أنا ممن يعلم تأويله»؛ فحينئذٍ نقول: إن المتشابه يعلمه العلماء الراسخون في العلم، وعليه يكون محل الوقف على «العلم».

ومن جهة النظم أي الكلام المركب ـ فالجمهور اكتفوا بدلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، أما الأحناف فزادوا دلالتين هما:

١ ـ عبارة النص: وهو ما قصده المتكلم بكلامه، كقوله تعال: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ عبارته إيجاب النفقة على الأب.

٢ ـ إشارة النص وهو ما لم يقصد في عرف المتكلمين، وهو هنا الإشارة إلى نسبة الولد إليه، وأن له حقاً في ماله ونفسه.

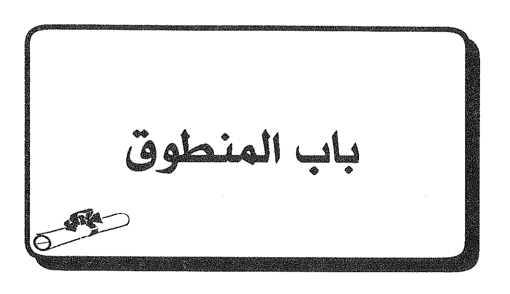
وأما الاقتضاء: فهو دلالة المذكور على المحذوف لضرورة صدق الكلام شرعاً أو عقلاً: (وأشربوا في قلوبهم العجل) أي حبه.

أما ما سماه الأحناف بدلالة النص: فهو مفهوم الوفاق عند الجمهور، كتحريم الضرب المفهوم من التأفيف، وكذلك لو حلف لا

يضرب امرأته فجذب شعرها أو خنقها أوعضها، حنث عند الأحناف لدخوله في دلالة النص، لتحقق معنى الضرب فيه وهو أمر مختلف فيه في مذهب الإمام أحمد.

ونحن نقف بالتفصيل عند خمسة ألقاب هي: النص، والظاهر، والاقتضاء، والإشارة، والإيماء، وهي الألقاب التي لا يختلف فيها الأصوليون وإن اختلفوا في تفاصيل مضمونها. نستعرض اختلافهم ونتائجه في محاولة لحصر الظاهرة اللغوية في كفة الوضوح.





باب المنطوق

اللفظ إما أن يدل في محل النطق فيسمى ما دل عليه منطوقاً، وإما أن يدل لا في محل النطق فيسمى ما دل عليه مفهوماً.

هذه القسمة الثنائية قسمة عقلية: لأن السامع إما أن يتلقى كلاماً موضوعاً لغة لمعنى وقصده المتكلم، فيفهم ذلك المعنى ضرورة بدون زيادة ولا نقصان، ويسمى حينئذٍ منطوقاً لأنه مدلول عليه في محل النطق، وإما أن يفهم معنى زائداً دل عليه اللفظ لا في محل النطق فيسمى هذا المعنى مفهوماً في مقابل المنطوق، فالمنطوق ـ إذن حسب تعريف سيدي عبد الله في نشر البنود: هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة، أي بالذات من اللفظ.

وإليه أشار بقوله في المراقي:

معنى له في القصد قل تأصل   وهو الذي اللفظ له يستعمل

هذا التفسير لمحل النطق في قولهم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق بأن لا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق، سواء كان اللفظ حقيقة أو مجازاً ولا يقال إن المجاز غير دال بالوضع لأنا نمنع ذلك بل هو دال بالوضع النوعي.

قال التفتازاني في شرح الشمسية:

«إذ المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل النوعي، وقد

صرح الكمال بأن المجاز من قبيل المنطوق الصريح، وعزا ذلك لابن الحاجب أيضاً».

ويدخل في المنطوق: النص والظاهر اتفاقاً، لكن هذه القسمة الثنائية يعكر عليها وجود نوع ثالث لا يدخل في تعريف المنطوق، لأنه ليس متبادراً بصريح صيغة اللفظ ووضعه، بل لا بد من وجود قرينة خارجية شرعية أو عقلية أو عرفية لتجعله مدلولاً عليه في محل النطق، ولهذا السبب فليس من باب المفهوم، لأن المفهوم لا يحتاج إلى قرينة فالوضع اللغوي كاف للدلالة عليه، إلا أنه يتناوله لا في محل النطق.

هذا النوع هو ما لا يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام، وقد اختلف فيه فقيل: من المفهوم لأنه ليس منطوقاً إلا أنه لا يدخل في حد المفهوم، وقيل: هو من المنطوق إلا أن اللفظ لا يدل عليه في محل النطق فلا يدخل في الحد الذي ذكرنا آنفاً للمنطوق، ولهذا قالوا: إن المنطوق منه صريح وهو ما تقدم، وغير صريح وهو هذا القسم الثالث.

ولإدماجه في المنطوق إبقاء على القسمة الثنائية اقترح بعض الأصوليين تعريفاً آخر للمنطوق فقالوا: «المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة، أو تضمناً حقيقة أو مجازاً، أو دل عليه بالالتزام». فدخل بقولهم بالالتزام المنطوق غير الصريح، وهذا النوع هو دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء.

وهي داخلة تحت دلالة اللزوم إحدى الدلالات الثلاث للفظ، إلا أن خروجها عن الماهية أدى إلى الصعوبة التي نلمسها في تصنيف الدلالات المنتمية إليها في نطاق الدلالة اللفظية في محل النطق خلافاً لدلالة المطابقة التي تعتبر عين الماهية، ودلالة التضمن التي تعتبر جزء الماهية.

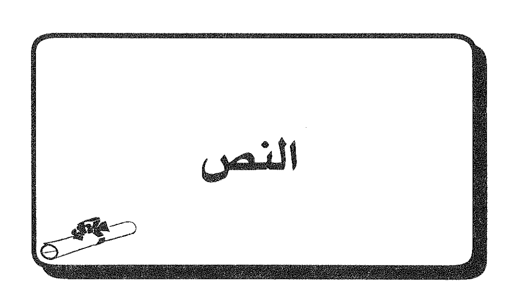
قال الأخضري في سلم المنطق:

دلالـة الـلـفـظ عـلـى مـا وافـقـه　　　يـدعـونـهـا دلالـة الـمـطـابـقـة
وجـزئـه تـضـمـنـاً ومـا لـزم　　　فـهـو الـتـزام أن بـعـقـل الـتـزم

المهم في هذه المقدمة القصيرة هو بيان انتماء العناوين الخمسة إلى المنطوق، أي دلالة اللفظ في محل النطق بالنسبة للنص والظاهر، والتزاماً بالنسبة لدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء، وسنرى تعريف كل من هذه العناوين وما يتعلق به من الأحكام وهي حسب الترتيب:

النص، الظاهر، دلالة الاقتضاء، دلالة الإشارة. دلالة الإيماء.





تعريف النص:

قال في القاموس المحيط: نص الحديث إليه رفعه، قلت: وفيه قول الشاعر:

أنـص الـحـديـث إلـى أهـلـه فـإن الأمـانـة فـي نـصـه

وناقته استخرج أقصى ما عندها من السير، والشيء حركه والمتاع جعل بعضه فوق بعض، وفلاناً استقصى مسألته عن الشيء والعروس أقعدها على المنصة بالكسر وهو ما ترفع إليه فانتصت، والشيء أظهره إلى أن قال.. والنص الإسناد إلى الرئيس الأكبر والتوقيف والتعيين على شيء ما.

قال مرتضى الزبيدي في شرحه: «وكل ذلك مجاز من النص بمعنى الرفع والظهور» قلت: ومنه أخذ نص القرآن والحديث وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره وقيل نص القرآن والسنة ما دل ظاهر عليه من الأحكام وكذا نص الفقهاء الذي هو بمعنى الدليل بضرب من المجاز. ونرجع إلى متابعة نص القاموس «وسير نص ونصيص» قال مرتضى: وهو الحث فيه وهو مجاز، وأصل النص أقصى الشيء وغايته ثم سمي به ضرب من السير سريع ـ كما قال الأزهري، وأنشد أبو عبيد: وتقطع الخرق بسير نص.

وفي الصحاح: نص كل شيء منتهاه، وفي حديث علي

رضي الله عنه: «إذا بلغ النساء نص الحقاق أو الحقائق فالعصبة أولى «أي الغاية التي عقلن فيها وعرفن حقائق الأمور.

واستدرك مرتضى على القاموس نصت الظبية جيدها رفعته، ومنه قول امرىء القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل

إلى أن قال: وفي حديث هرقل ينصهم أي يستخرج رأيهم ويظهره. وقيل ومنه نص القرآن والسنة.

وبمراجعة كلام صاحب القاموس ممزوجاً بشرحه الزبيدي مع التجاوز عن المجازات نجد أنهما يردان كلمة النص إلى معنيين:

المعنى الأول: الرفع والظهور.

المعنى الثاني: الغاية والمنتهى.

وكل المعاني حسب رأينا ترجع إلى هذين المعنيين فالاستخراج والإسناد إلى الرئيس الأعلى، والتعيين والتوقيف راجعة في رأينا إلى كلا المعنيين، فهي من جهة استجلاء وإظهار، وهي من جهة أخرى: طلب غاية الوضوح ومنتهاه، وذلك يدعونا إلى الجزم بأن المعنيين يرتبطان بأكثر من سبب وينتميان إلى رابطة نسب.

أما اصطلاحاً فيقول إمام الحرمين في البرهان (ص٤١٢ - ٤١٦): فقد اختفت عبارات الأصحاب في حقيقته، فقال بعضهم هو لفظ لا يتطرق إليه تأويل، وقال بعض المتأخرين: هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه. واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص، فقال: الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً وهذا السؤال ساقط لأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى اللفظ على نظم ونضد مخصوص، قال تعالى - في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾.

وكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيد تحريم الضرب العنيف ناصاً، وهو متلقى من نظم مخصوص.

فالفحوى إذاً آيلة إلى معنى الألفاظ ثم اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص. وحتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾، ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى وهو مرتبط بحكم شرعي، وقضوا بندور النصوص في السنة، حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة، منها قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار في الأضحية لما ضحى ولم يكن على النعت المشروع «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك».

قال سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم ـ في نشر البنود في حد النص ـ هو اللفظ الدال في محل النطق يسمى نصاً بأن أفاد معنى لا يحتمل غيره، كزيد في نحو جاء زيد، فإنه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها، وعزا للآيات البينات المناقشة في التمثيل للنص بزيد لاحتماله معنى مجازياً بناءاً على جواز التجوز في العلم، وقد صرح النحاة بأن التأكيد في نحو جاء زيد نفسه لرفع المجاز عن الذات واحتمال أن الجائي رسوله أو كتاب مثلاً.

ويجاب عندي عن الثاني: بأن التوكيد إنما هو لرفع توهم إسناد المجيء إلى رسوله أو كتابه مثلاً، قال سيدي عبد الله في المراقي:

نص إذا أفاد ما لا يحتمل ... غيراً وظاهر إن الغير احتمل
والكل من ذين له تجلى ... ويطلق النص على ما دلا

وفي كلام الوحي:

فطبقاً لما ذكره سيدي عبد الله، النص له أربع إطلاقات في الاصطلاح.

أولاً: ما تقدم وهو لفظ دال في محل النطق على معنى لا يحتمل غيره.

ثانياً: يطلق على ما يشمل النص بالمعنى المتقدم والظاهر، فيكون تعريفه أفاد معنى قطعاً احتمل غيره احتمالاً مرجوحاً أم لا.

ثالثاً: يطلق النص على اللفظ الدال على أي معنى كان، وهو غالب استعمال الفقهاء، سواء كان ذلك الدال كتاباً أو سنة أو إجماعاً أو قياساً.

رابعاً: يطلق على المستفاد من الوحي كتاباً أو سنة نصاً كان أو ظاهراً أو غيرهما يقابله القياس والاستنباط والإجماع.

ولذا يقولون لا قياس مع وجود النص ـ نشر البنود ص: ٩٠، ٩١ ـ.

وقال أبو إسحاق الشيرازي الشافعي: وقد عرفه في كتاب اللمع «النص لفظ دال على الحكم على وجه لا احتمال فيه».

وقال أبو حامد في المستصفى: «إن النص اسم مشترك يطلق في تعاريف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمى الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة.

الثاني: وهو الأشهر ـ ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وكذلك لفظة الفرس لا تحتمل البعير أو غيره.

الثالث: التعبير بالنص عما يتطرق إليه احتمال مقبول ناشئ عن دليل.

أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً. ومن الواضح أن اختيار الغزالي هو الوجه الثاني لأن الوجه الثالث شبيه جداً بالوجه الأول الذي يجعل النص من قبيل الظاهر.

ومما يوضح هذا الاختيار ما قاله أبو حامد الغزالي «والمختار

عندنا أن النص لا يتطرق إليه تأويل» أما ابن الحاجب المالكي فكلامه ـ في مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل يدل على أن النص ما دل دلالة قاطعة.

أما الشافعي رحمه الله تعالى: فقد كان لا يفرق بين النص والظاهر كما أشار إليه في المستصفى قبل قليل، بل بمراجعة كتاب الرسالة للإمام نجده يجعل النص والظاهر شيئاً واحداً حيث قال جاعلاً النص في مقابل المجمل «وسنن الرسول ﷺ مع كتاب الله وجهان، أحدهما: نص الكتاب ما تبعه رسول الله ﷺ كما أنزل الله، والآخر: جملة بين رسول الله ﷺ فيها عن الله معنى ما أراد بالجملة وأوضح كيف فرضها عاماً أو خاصاً إلى آخره».

وفي باب البيان من الرسالة، قال الإمام ما يفيد أن النص هو ما جاء في القرآن مهما كانت درجة بيانه وقابله بالسنة فقال: فمنها ما أبانه لخلقه نصاً. مثل: جملة فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة... إلخ.

واستمر الشافعي في ذكر أوجه البيان إلى أن قال: «ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم» ص٢١ ـ ٢٢.

وقد قال الشافعي في البيان الرابع: «ومنها ما بينه عن سنة نبيه بلا نص كتاب» ص٣٣٠.

وقد لاحظ مسلك الشافعي في عدم تفريقه بين النصن كثير من الأصوليين. فقال أبو الحسن البصري في المعتمد: «وأما النص فقد حده الشافعي بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه أو علم المراد بغيره، وكان يسمي المجمل نصاً».

وقال الكيا الطبري: نص الشافعي على «أن النص خطاب علم ما أريد به من الحكم».

وقال المازري: «أشار الشافعي والقاضي أبو بكر إلى أن النص ظاهراً وليس ببعيد، لأن النص في اللغة الظهور، إلا أنهم لم ينتبهوا

إلى ما أشرنا إليه، وهو إطلاق الشافعي للنص على الكتاب دون السنة، بغض النظر عن درجة البيان «وقد كرر ذلك في الرسالة فقال في (ص١٦٧) الغرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص وقال في (ص١٤٧):

«الفرائض التي أنزل الله نصاً قال الله عز وجل ثناؤه: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾.

وفي (ص١٤٩): «وقد حكموا معاً أحكاماً لرسول الله ﷺ ليست نصاً في القرآن منها تفريقه بين المتلاعنين».

وفي (ص١٥٨ ـ ١٥٩): «وقد كانت لرسول الله ﷺ سنن ليست نصاً في القرآن».

ولكن الشافعي يذكر النص في مقابل ما لم يرد فيه قرآن، كما ذكر مرة في السنة المنصوصة في مقابل ما لم يرد فيه شيء في نفس الصفحة.

وقال في (ص١٧٣): «بأن سنن رسول الله ﷺ إذا قامت هذا المقام فيما لله فيه فرض منصوص» وأعادها في نفس الصفحة.

وسنرى فيما بعد عند كلامنا عن الظاهر ما يشعر بوجود فرق في مفهوم الشافعي بين النص والظاهر.

وأما الأحناف فقد قال الدبوسي في التقويم: «هو الزائد على الظاهر، بياناً إذا قوبل به».

وعرفه البزدوي فقال: «النص ما ازداد وضوحاً بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة».

وقال السرخسي: «أما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة».

وقال الشيخ محمد الخضري في كتابه أصول الفقه «النص وهو اللفظ الذي ظهرت دلالته على المعنى الذي سيق له مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً».

مناقشة:

يظهر مما قدمنا اختلاف بين صنفين من التعريفات: صنف يضع النص في أعلى درجة من الجلاء من حيث الوضع اللغوي فلا يتطرق إليه تأويل ولا يعتريه احتمال.

وصنف آخر لا يرفع إلى هذه الدرجة بل هو عنده واضح بسبب قرينة من المتكلم جعلته في الوضوح أعلى من الظاهر.

وعلى هذا التعريف الذي لا يفرق بين صيغة النص وصيغة الظاهر أكثر الأحناف، إلا أن بعضهم كأبي زيد الدبوسي لم يشترط القرينة، إلا أنه لم يرفع عنه تطرق الاحتمال مع الاعتراف له بدرجة الرجال إذا قوبل بالظاهر فقط، وذلك في التعريف الذي أوردنا له قبل قليل فيمكن أن يعتبر صنفاً ثالثاً.

أما الصنف الأول فهم بقية أهل المذاهب والمتكلمون مع التردد الواضح في كتب قدمائهم في الحكم بوجود ماهية مستقلة للنص في مقابل الظاهر برأي الإمام الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ إلا أن الرأي قد استقر على الفصل بين الماهيتين والمغايرة بين الصيغتين.

سبب الخلاف هو أولاً: صعوبة الفرق بين النص والظاهر من الناحية اللغوية: لأن الكلمتين يفهم منهما الظهور والانكشاف، هكذا قالوا، وفي رأينا أن هذه العقبة يسهل اقتحامها إذا قررنا أن الإظهار المتعدي أقوى من الظهور اللازم والنص من الأول والظاهر من الثاني، فالأول أعم من الثاني يدل على أقصى غاية الظهور ومنتهاه، والظاهر يدل على مطلق الظهور، كما أن التسمية بالمصدر فيها من المبالغة ما ليس في التسمية باسم الفاعل، هذا ما يتعلق بالصعوبة اللغوية.

ثانياً: اهتمام الفريق الأول بالصيغة مجردة، والتفات الفريق الثاني إلى السياق كأساس للفرق.

ولهذا نشأ عن الاختلاف في التعريف اختلاف فيما يتناوله النص، فمن يرى أن النص لا يتطرق إليه التأويل ولا يعتريه الاحتمال يضيق نطاق النص عنده، فلا يشمل إلا ما هو قطعي الدلالة، وهكذا يتخلى النص عن بعض الأبواب الأصولية لتكون من باب الظاهر: لأنها ليست قطعية الدلالة، حتى نقل عن بعضهم ندرة النصوص وحاولوا حصرها بالعد.

فيقول إمام الحرمين في كتابه البرهان ص: (٤١٣ ـ ٤١٤) «ثم اعتقد كثير من الخائضين في علم الأصول عزة النصوص، حتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله عز وجل:

﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾، وقوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾.

وما يظهر ظهورهما ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى وهو مرتبط بحكم شرعي وقضوا بندور النصوص في السنة، حتى عدوا أمثلة معدودة ومحدودة، منها: (قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار الأسلمي في الأضحية لما ضحى ولم تكن على النعت المشروع: «تجزيك ولا تجزئ أحداً بعدك».

وقوله ﷺ: «واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها».

وهذا قول من لم يحط بالغرض من ذلك، والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع إفحام جهات التأويلات وانقطاع مسلك الاحتمالات، وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المأولين: استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات هي نصوص، وقد تكون القرينة إجماعاً واقتضاء عقل وما في معناه... إلى آخره».

وهذا للكلام وإن كان فيه رد على القائلين بندرة النصوص، فإن إمام الحرمين يذهب إلى مذهب قريب مما ذهب إليه الأحناف من وجوب القرينة والسياق لتمييز النص من الظاهر، وقد قال قبل هذا الكلام (في ص٤١٣) ما يفيد اعتداده بالسياق، وقد نقلنا كلامه في تعريف النص.

إلا أن الفرق بينه وبين الأحناف أنه يعترف بوجود الصيغة المستقلة التي لا تقبل الاحتمال، لأنه ذكر في تعريف النص أنه لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل، ولكنه أيضاً يعترف بالسياق حتى كاد في مجال الرد على من لا يعترف به يحكم بأن النص لا يستقل دون السياق والقرينة.

والظاهر أنه لا يجزم بذلك، فهو عندما يحمل على الخصوم قد يتجاوز إلى حد ما في العبارة. بقي أن نذكر بعض ما يترتب على الخلاف بين من يضيق نطاق النص وبين من يوسعه.

وعلى سبيل المثال نذكر دلالة العام على جميع أفراده هل هي نص أو ظاهر؟ وبعبارة أخرى هل هي قطعية أو ظنية؟ إن أصحابنا الذين يضيقون نطاق النص يقولون إن العام من باب الظاهر وأن دلالته ظنية.

قال الإبياري المالكي: «وأما فهمنا من العام استغراقه لجميع أفراده فليس مقطوعاً به بل هو أمر راجح أي مظنون، لأن ألفاظه ظواهر فلا تدل على القطع إلا بالقرائن، كما أنها لا تسقط دلالتها إلا بالقرائن، وهذا هو المختار عند المالكية» بنقل سيدي عبد الله في نشر البنود (ص٢١٢)، أما الأحناف: فيرون أن دلالة العام على جميع أفراده قطعية، قال سيدي عبد الله في مراقي السعود (ص٢١١ ـ ٢١٢):

وهو على فرد يدل حتماً ... وفهم الاستغراق ليس جزماً

بل هو عند الجل بالرجحان ... والقطع فيه مذهب النعمان

قال في نشر البنود: وقال مشايخ العراق من الحنفية وعامة متأخريهم: إن العام يدل على ثبوت الحكم في جميع ما تناوله من الأفراد قطعاً ويترتب على أن دلالته قطعية ـ كما قال سيدي عبد الله بعد أسطر: «فعلى أن دلالة العام على جميع أفراده قطعية يمتنع تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس».

وقد نحى إمام الحرمين منحى الحنفية حيث قال:

«والذي صح عندي من مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الصيغة العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصاً في الاستغراق وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة» وذلك بعد قوله: «وأما الفقهاء فقد قال جماهيرهم: الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الأقل وظواهر فيما زاد عليه».

وبعد.. ما هي أمثلة النص: هذه الأمثلة منها ما هو مجمع عليه ومنها ما هو مختلف فيه.

والمجمع عليه قال إمام الحرمين في البرهان (ص١٦٠): قال الشافعي رضي الله عنه في باب البيان في كتاب الرسالة «المرتبة الأولى في البيان لفظ ناص منبه على المقصود من غير تردد وقد يكون مؤكداً».

واستشهد في هذه المرتبة بقوله سبحانه وتعالى:

﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فهذا في أعلى مراتب البيان هذا كلام إمام الحرمين.

وما بين القوسين أولاً، ليس موجوداً في كتاب الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نسخة الربيع بن سليمان، فلعله كتبه بالمعنى، فالشافعي ذكر البيان الأول واستشهد بالآية المذكورة بدون ذكر ما بين المزدوجين هذا نص في غاية الوضوح: لأنه سبحانه وتعالى ذكر صيام

ثلاثة أيام، ثم ذكر سبعة أيام، ثم جمعها فصار العددان عشرة وأكدها بقوله كاملة».

ونرى ابن قدامة ـ في روضة الناظر ـ يمثل للنص بالجملة الأخيرة في الآية، وهي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

ومن أمثلته: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

ومن السنة «في خمسة ذود شاة» الذي ورد في كتاب الصديق رضي الله عنه في الصدقة. رواه البخاري وغيره عن أنس.

قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً . . .﴾ (الآية).

وهذا النص عند الحنفية من المفسر، فإن قوله: ﴿كَافَّةً﴾ ينفي التخصيص بأي فئة من فئات المشركين، لأن الحنفية بسبب التقسيم الثلاثي عندهم يرتقون ببعض هذه النصوص إلى درجة المفسر، ولعلنا نرى ذلك فيما بعد.

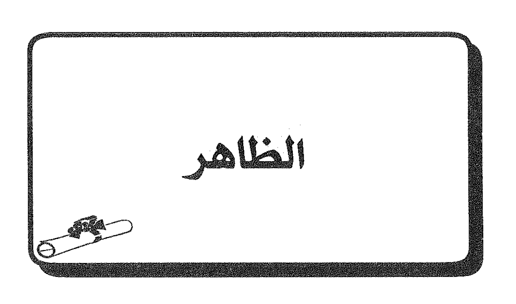
وأما الحجية فهم متفقون على أن حكم النص هو أن يصار إليه ويعمل بمدلوله قطعاً، ولا يعدل عنه إلا بنسخ، بخلاف الظاهر فإن إزالته ليست في حكم النسخ.

وادعى إمام الحرمين أن دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ على النهي عن الضرب وغيره من أنواع الإيذاء من باب دلالة النص، وذلك تمشياً مع مسلكه في تعريف النص الذي يجعل للسياق والقرينة مكانة في تحقيق دلالته، وقد قدمنا كلامه، ومن المعلوم أن الأحناف يسمون دلالة الوفاق بدلالة النص وهي على قسمين: ما يكون المسكوت عنه أولى بالحكم فيه من المنطوق، وبعضهم يسمي هذا فحوى الخطاب، كدلالة النهي عن التأفيف على النهي عن الضرب، ودلالة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ . . .﴾ (الآية) على ما هو أعظم من ذلك.

والثاني: ما ساوى المسكوت عنه المنطوق به، وسماه بعضهم «لحن الخطاب، كقياس إحراق مال اليتيم على أكله المنهي عنه بجامع التعدي. والخلاف في موقع دلالة الوفاق مشهور سنعود إليه في محله من الدلالات.

وبعد: فإن النص كما رأينا لغة هو الإظهار والتقصي والغاية والمنتهى، وهو في الاصطلاح: «ما كانت دلالته على المعنى المقصود في غاية الوضوح وفي منتهى الظهور، بحيث لا يتطرق إليه أي احتمال».





الظاهر: اسم فاعل من ظهر يظهر بالفتح في الآتي: لأنها حلقية ظهوراً فهو ظاهر، قال في القاموس المحيط: وظهر ظهوراً تبين، قال الزبيدي في التاج: «ظهر الأمر يظهر ظهوراً فهو ظاهر وظهير» (ص٣٧٣ ج٣).

القاموس المحيط - الظاهر خلاف الباطن.

وقال أيضاً: والظهور بدو الشيء المخفي فهو ظهير وظاهر.

وأنشد لأبي ذؤيب الهذلي:

فإن بني حيان أما ذكرتهم نثاهم إذا أخنى اللئام ظهير

قال في القاموس أيضاً: والظاهر خلاف الباطن، وظهر عليه غلبه، قال تعالى: ﴿وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا ...﴾ (الآية).

وقال تعالى: ﴿فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾.

ولظهر معان كثيرة، إلا أن ما ذكرنا منها هو ما له صلة حميمة باشتقاق مصطلح الظاهر الذي سنوضحه فيما بعد. فصاحب القاموس يشير فيما أسلفنا إلى معنيين:

أولهما: تبين الشيء بعد أن لم يكن ظاهراً ويوضح الزبيدي في شرحه ذلك بقوله: والظهور بدو الشيء المخفي.

والمعنى الثاني: الظهور صفة مقابلة للبطون، فهي تفسير بذكر

المقابل، وذلك ما يدل عليه قوله: «والظاهر خلاف الباطن».

واستشهد الزبيدي بقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ظَـٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾.





قال إمام الحرمين عبد الملك بن الجويني في البرهان، (ص٤١٦ وما بعدها)، دار الأنصار، القاهرة:

«فأما الظاهر: قال القاضي هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كان ظاهراً، وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة، والذي ذكره صحيح في بعض الظواهر: وتبقى من الظواهر أقسام لا تحويها العبارة التي ذكرها فإنه ذكر تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز وجعل وجه الظهور الجريان على الحقيقة.

ويخرج مما ذكره المجازات الشائعة المستفيضة في الناس المنتهية في جريانها حائدة عن الحقيقة إلى منتهى لا يفهم منها حقيقة موضوعها، كالدابة، فإنها من دب يدب قطعاً، وهي على بناء فاعل مترتب على قياس مطرد في الفعل المتصرف، وحملها على الدبيب المحض حيد عن الظاهر فإنها مختصة بأشياء تدب. فهذا في ظاهر جهة المجاز، وتأويله جهة الحقيقة، وكذلك الألفاظ الشرعية كالصلاة وغيرها، فحقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات إذا طلب الطالب الحمل عليها.

قال الأستاذ أبو إسحاق: الظاهر لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم، منه معنى، وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدره الظن والفهم، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة ويؤول في جهة المجاز، وما يجري في الضد منه».

وقال سيدي عبد الله الشنقيطي - في نشر البنود - في سياق شرحه لقوله:

نص إذا أفاد ما لا يحتمل　　　غيراً وظاهر إن الغير احتمل

يعني أن اللفظ الدال في محل النطق ظاهر، أي يسمى به إن احتمل بدل المعنى المفاد منه معنى مرجوحاً - كالأسد - في نحو: رأيت اليوم الأسد، فإنه مفيد للحيوان المفترس. محتمل للرجل الشجاع بدله احتمالاً ضعيفاً: لأنه معنى مجازي، والأول الحقيقي والمتبادر إلى الذهن، والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن إليه، إما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها، أو لكونه مجازاً محتملاً صار حقيقة عرفية، وكذا إنه لم يصدر عن من يرجحه على الحقيقة المهجورة، بخلاف الحقائق المشتركة فليست ألفاظها ظاهرة في شيء منها دون شيء، وكذا المجازات غير الراجحة بالنسبة لمعناها المجازي. أما بالنسبة لمعناها الحقيقي فظاهر.

ونرى أن تعريف سيدي عبد الله تعريف يجمع بين تعريفي القاضي الباقلاني والأستاذ أبي إسحاق، وقد بدأ إمام الحرمين بتعريف القاضي وانتقد جعله الحقيقة والمجاز معياراً مطلقاً لتمييز الظاهر، معترضاً بأن الظهور ليس دائماً بجانب الحقيقة وقد يكون بجانب المجاز.

واستشهد بكلام أبي إسحاق الذي يبدو أنه ارتضاه تعريفاً للظاهر.

أما الأحناف: فقد ألغوا من حسابهم كل ذكر للحقيقة والمجاز، كما أنهم أهملوا مسألة الدلالة المرجوحة بسبب قيام الاحتمال، واقتصروا على تعريف عام أقرب إلى التعريف اللغوي، وبذلك تجنبوا مسألة الخلاف في الحقيقة والمجاز.

قال أبو زيد الدبوسي: «الظاهر ما ظهر للسامع بنفس السمع» تقويم الأدلة، (ص٢٠٦).

وقال السرخسي: الظاهر «ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد».

وقال البزدوي: «الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته».

وقال علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي في كتابه ميزان الأصول في نتائج العقول (ص٣٤٩).

«أما الظاهر: فهو مشتق من الظهور، وهو الوضوح والانكشاف لغة».

«وأما حده: فاللفظ الذي انكشف معناه اللغوي، واتضح للسامع من أهل اللسان من غير قرينة ومن غير تأمل».

قال الإمام جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد الخبازي في كتابه المغني في أصول الفقه، (ص١٢٥) ـ نشر جامعة أم القرى: «الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة».

وللأحناف اتجاهات متفاوتة في مسألة النص والظاهر، ومدارس غير متطابقة النظرة فلا نطيل بذكرها.

وقد ذكر جلة من العلماء بأن الشافعي رحمه الله تعالى لا يفرق بين النص والظاهر، كإمام الحرمين، وأبي حامد، وأبي الحسين البصري، والكيا الطبري، والمازري وغيرهم.

وقد استعرضنا مقتطفات من ذلك في مبحث النص من هذه الدراسة وهو أمر يكاد يكون مسلماً، إلا أننا نجد في الرسالة للإمام بعض اللفتات إلى الظاهر كصيغة متميزة.

فقد قال في معرض كتاب البيان، (ص١٤٨):

«فلما فرق الله بين حكم الزوج والقاذف سواه فحد القاذف

سواه، إلا أن يأتي بأربعة شهداء على ما قال وأخرج الزوج باللعان من الحد، دل ذلك على أن قذفة المحصنات الذين أريدوا بالجلد قذفة الحرائر البوالغ غير الأزواج وفي هذا الدليل على ما وصفت من أن القرآن عربي يكون منه ظاهره عاماً وهو يراد به الخاصة».

وقال مرة أخرى (ص١٦٤): «فكان ظاهر قول الله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ أقل ما وقع عليه اسم الغسل وذلك مرة واحتمل أكثر، فسن رسول الله ﷺ الوضوء مرة فوافق ذلك ظاهر القرآن، وذلك أقل ما يقع عليه اسم الغسل واحتمل أكثر وسنه مرتين وثلاثاً».

من هذه النصوص التي سقناها من رسالة الشافعي نستشعر مدى إحساسه بدلالة الظاهر التي لا تنفي الاحتمال، إلا أنها تقتضي الرجحان.

ومن مختلف هذه التعريفات نصل إلى قاسم مشترك مكتسب من الاشتقاق اللغوي هو تبادر الظاهر إلى الفهم، هذا القدر المشترك بين الاتجاهات الأصولية المختلفة مرده إلى اللغة العربية، واقتصر عليه الأحناف، بينما زاد الأصوليون من المذاهب الأخرى عناصر أخرى، وخصوصاً قيام الاحتمال المرجوح الذي هو أساس الفرق بين النص والظاهر، كما أن الأحناف لم يتطرقوا إلى الحقيقة والمجاز التي كانت محور تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، بل اكتفوا بوضعه في صورة محددة ترمي إلى إنصاف المجاز المستفيض ومنحه مكانة في الظهور حسبما يقتضيه تطور العرف اللغوي، وتصريف رياح مقاصد المتكلمين.

فما هي أسباب هذا الاختلاف؟ وما هي نتائجه؟

حسبما يبدو لنا وقد لاحظناه في النص، فإن للأحناف نظرة خاصة منشؤها ضيق الحدود عندهم بين النص والظاهر، فقد رأينا أن أكثر تعريفاتهم للنص لا تعترف للنص بصيغة معينة تميزه عن الظاهر، لكنهم يرون أن زيادة الظهور فيه ترجع إلى السياق والقرينة، كما أن

حدودهم لا تنفي عن النص إمكانية الاحتمال، ويمكن أن نقول إنهم أحالوا تعريف النص على تعريف الظاهر، فهم عرفوه بحسب علاقته بالظاهر، ونفوا عن صيغته أن تكون سبباً في كونه أوضح من الظاهر (راجع تعريفاتهم في النص).

أما جمهور المتكلمين: فقد أسلفنا موقفهم من النص، والمتمثل في أن له صيغة خاصة تجعله بمنجاة عن الاحتمال وفي مأمن من التأويل، وبهذا فإن الذي ينزل عن هذه الدرجة هو الظاهر فهو يحتمل أكثر من معنى إلا أن الاحتمال راجح في المعنى الظاهر ومرجوح في المعنى الخفي، وهو درجة بين المحتمل والنص بحيث لو انتفى الاحتمال لكان نصاً، ولو زاد الاحتمال حتى استوت كفتا الميزان لصار مجملاً.

وأخيراً: فإن الخلاف اصطلاحي، فالجمهور وضع لقبين لما فوق المحتمل أو المجمل، وذلك صادق على ما يتطرق إليه احتمال مرجوح فسموه ظاهراً. وما لا يتطرق إليه أصلاً فسموه نصاً.

والأحناف وضعوا لنفس المعنى أي لما فوق المحتمل المجمل وضعوا له ثلاثة ألقاب:

المفسر: وهو ما لا يرقى إليه احتمال لوضوح صيغته وشدة بيانه وهذه مرتبة النص. وما نزل عن هذه المرتبة بحيث يكون ظاهراً في صيغته في المعنى المراد، إلا أن الاحتمال وارد فيه من حيث الصيغة، فقد قسموه إلى قسمين: نص لما اكتسب وضوحاً أكثر بسبب السياق والقرينة.

وظاهر لما كانت له نفس الصيغة في الظهور، إلا أنه نزل عن الأول بسبب فقدان القرينة أو السياق، أمثلة للظاهر العام ـ كما أسلفنا ـ هو ظاهر في استغراق جميع الأفراد ـ كما ذهب إليه الجمهور ـ نص في واحد فقط، وكذلك الأمر فهو ظاهر في الوجوب محتمل في الندب أو مطلق الطلب أو الإباحة مما هو مفصل في محله، وكذلك

النهي ظاهر في المنع محتمل في الكراهة.

الحجية:

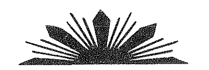
الظاهر حجة عند جميع العلماء في الجملة، إلا أن الحجية مقيدة عند الجمهور بغير القضايا التي تستدعي الأدلة اليقينية المفيدة للعلم كتلك المتعلقة بالعقيدة، ولهذا فإن حجية الظاهر إنما هي في المسائل الفقهية التي يكتفى فيها بالظن.

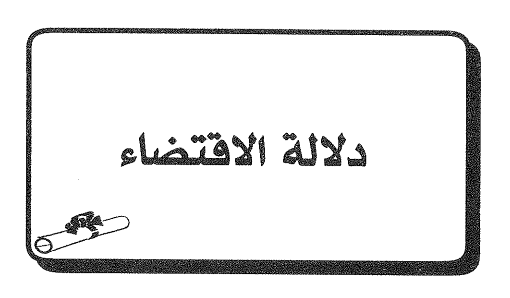
قال إمام الحرمين في كتابه البرهان، (ص٥١٣، ٥١٥):

والوجه تصدير هذا الفصل بأمرين:

أحدهما: إبانة بطلان الاستدلال بالظاهر فيما المطلوب فيه القطع، لأن الظهور معناه غير مقطوع به، فلا يسوغ الاستدلال به على ما هذا سبيله ـ وبعد كلام رد فيه على من يتوهم حجية الظاهر في هذا الصنف من القضايا تابع كلامه بقوله:

والثاني: أن الظاهر حيث لا يطلب العلم معمول به، والمكلف محمول على الجريان على ظاهره في عمله، وأطال في الاستشهاد.





دلالة الاقتضاء

الدلالة: هي كون الشيء بحيث يدل على شيء آخر، وهي مصدر دلة ودل عليه دلالة، وهي مثلثة الدال، والمشهور الفتح والكسر، وقد قدمنا حدها.

الاقتضاء: من اقتضى إذا طلب، وتجيء بمعنى أخذ وقبض الدين، أهملها صاحب القاموس، وذكرها الزبيدي في المستدرك قال: «افعل ما يقتضيه كرمك وسهل الاقتضاء أي الطلب، قال: واقتضيته ما لي عليه أخذته وقبضته».

وقد عرفها سيدي عبد الله في نشر البنود:

«أما اصطلاحاً: فهي أن يدل لفظ بالالتزام على معنى غير مذكور، مع أنه مقصود بالأصالة ولا يستقل المعنى - أي لا يستقيم - إلا به لتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعاً. نشر البنود، (ص٩٢) عند قول صاحب المراقي:

وهو دلالة اقتضاء أن يدل لفظ على ما دونه لا يستقل

دلالة اللزوم... إلى آخره...

وقال إنها سميت اقتضاء لأن المعنى يقتضيها لا اللفظ. من هذا التعريف نتصور العناصر التالية:

١ - وجود شيء زائد على الألفاظ غير مذكور ولا مقدر تقدير

النحاة، لأن المقدر في عرفهم كالمذكور يتوقف بناء الجملة عليه، بحيث لا يثبت ولا يستقر دونه، قد يستعمل الأصوليون كلمة التقدير هنا، وهو تقدير من نوع خاص خارج عن تركيب الكلام ولا يقتضيه اللفظ كما أسلفنا.

٢ ـ والعنصر الحامل على التقدير وهو المقتضي بصيغة اسم الفاعل.

٣ ـ والزيادة وهي المقتضى بصيغة اسم المفعول.

٤ ـ الدلالة على لزوم تلك الزيادة وعدم استقامة الكلام معنى دونها هي الاقتضاء بصيغة المصدر.

بقي أن نشير إلى أهمية المقتضى وهو العقل أو الشرع، لأنهما هما اللذان يحكمان بتوقف صدق الكلام أو صحته على تقدير شيء لا يقتضيه الوضع اللغوي «فاللفظ المتوقف صدقه أو صحته منطوق صريح والمضمر الذي لا بد للصدق أو الصحة منه منطوق غير صريح وهو من ضرورة المنطوق الصريح».

أولاً: فمثال ما يجب تقديره لضرورة صدق الكلام ما ورد في الحديث: «إن الله رفع عن هذه الأمة ثلاثاً، الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه». أخرجه ابن عدي في الكامل، وعلته: عبد الرحمن العمي، كذاب وأبوه ضعيف، إرواء الغليل (ص١٢٣ ج١). والمشهور عند علماء الأصول «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكوهو عليه» وقال الألباني: منكر. وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وأخرجه الحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين.

محل الاستشهاد: هو الرفع، فإن المرفوع هو الإثم، أو المؤاخذة بالخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، لأن ذات الخطأ لم ترفع فما زالوا يخطئون فتعين حمله على تقدير الإثم أو المؤاخذة، لأن صدق الخبر مرتبط بالتقدير، ورواية وضع أوضح في هذا الحمل،

وهذا كما هو معروف من باب نفي الملزوم وإرادة اللازم.

وقد زعم بعض الأصوليين أن هذا النوع مجمل، كأبي الحسين وأبي عبد الله البصري، وأجاب النافون للإجمال ـ وهم الجمهور ـ: بإن العرف اللغوي يثبتها قبل ورود الشرع.

قال ابن عاصم الغرناطي في الفيتة المسماة بمرتقى الأصول:

والعقل عمدة في الاقتضاء وقد يرى في الشرع في أشياء
وبرفع عن أمتي الخطأ ولا صلاة إلا بطهور مثلاً

وأجاب النافون للاقتضاء: بأن الصلاة حقيقة شرعاً: فإذا كانت باطلة فهي غير موجودة أصلاً، وعليه فلا داعي للتقدير، وكذلك يقال فيما هو على هذا المنوال كحديث: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

فقد ذهب الجمهور إلى تقدير كاملة وأن المنفي هو الكمال والصحة والحديث ضعيف، وقد رواه الدارقطني والحاكم والبيهقي، وعلته من اليمامي فإنه واه جداً ـ إرواء الغليل (ص٢٥١).

ومن هذا النوع حديث: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، رواه أحمد وأبو داوود وابن ماجه والدارقطني والحاكم والبيهقي وصححه الحاكم وحسنه ابن الصلاح ـ إرواء الغليل ـ الألباني.

وفي هذا الحديث اقتضاءان:

الأول منهما: مختلف في وجود الاقتضاء فيه على ما مر.

ثانياً: أما بالنسبة لصحة الكلام عقلاً، فقد مثلوا له بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾.

فالقرية ـ وهي الجدر المتجمعة ـ لا تسئل إلا كسؤال الأطلال

لأنها لا تحير جواباً، فدل ذلك على أن المراد هو سؤال أهل القرية، وبتقدير أهل القرية يستقيم الكلام.

وأورد الشافعي المثال بهذه الآية في رسالة الأصول (ص٦٤) تحت عنوان: «الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره»، قال تعالى ـ وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم ـ: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ﴾، وقال هذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان «أنهم يخاطبون أباهم بسؤال أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان بصدقهم».

والآيات التي قبلها التي يشير إليها الإمام رحمه الله تعالى قد ذكرها في الصفحتين قبلها (٦٢، ٦٣)، تحت عنوان: «باب الصنف الذي يبين سياقه معناه»، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ ...﴾ (الآية). فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمساءلتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ ....﴾ (الآية) دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية إلى آخر الكلام.

ثم استشهد أيضاً بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ إلى آخر كلامه.

إنما قلنا هذه الأمثلة لصحة الكلام عقلاً لا لصدقه، لأنها من عند الله سبحانه وتعالى وهي جملة طلبية والطلب لا يوصف بصدق ولا كذب، فإن ذلك من وصف الجمل الخبرية.

عموم المقتضى:

إذا كان المقتضى بصيغة اسم فاعل يصلح لاستغراق أفراد فقد اختلف في عمومه.

فمنهم من قال بعمومه، لأن الظهور يكفي لإثبات العموم، فقد حكموا بعموم النكرة في سياق النفي لظهور ذلك فيها، وقال هؤلاء إن

المقتضى الذي تعين تقديره بمنزلة النص حتى أن الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص فيجوز فيه العموم حينئذ، وهؤلاء هم الشافعية والمالكية.

قال في المراقي:

والمقتضى أعم جل السلف كذاك مفهوم بلا تخالف

قال في نشر البنود «يعني أن المقتضى قال جل السلف أي أكثر المالكية والشافعية كما حكاه عنهم القاضي عبد الوهاب، والمقتضى ـ بكسر الضاد ـ كلام يتوقف صدقه أو صحته على تقدير أحد أمرين يسمى ذلك الواحد مقتضى ـ بفتح الضاد ـ فإنه يعم تلك الأمور حذراً من الإجمال، وقال ابن الحاجب والغزالي وغيرهما: إنه لا يعمها لانتفاء الضرورة بواحد منها ويكون مجملاً بينها يتعين بالقرينة» (ص٢٦٦). والظاهر أن ما حكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية والشافعية صحيح بالنسبة للمالكية، سوى ابن الحاجب، أما الشافعية فقد خالف في عمومه جمهورهم، كما ذكر الشوكاني وقال: إنه الحق ناسباً إلى أبي إسحاق الشيرازي والغزالي، وابن السمعاني والرازي، والآمدي. إرشاد الفحول (ص١٣١).

وقال بعدم العموم في الاقتضاء: جميع الأحناف، ووافقهم الغزالي قائلاً: إنه معنى، والعموم إنما يكون في الألفاظ.

ومثلوا لذلك بقول المولى جل وعلا: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴿١٧﴾﴾ أي: أهل ناديه، لأن المجلس لا يتكلم، وقد أنكر قوم هذا، وقالوا: إن النادي لا تطلق على المجلس إلا باعتبار من فيه، وأن القرية لا تطلق على الجدران فقط وإنما تعني أيضاً السكان، وعليه فلا حذف ولا اقتضاء، في محاولة لإنكار المجاز في القرآن، وأعتقد أن كلام الشافعي رحمه الله تعالى ـ وهو من أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء، فقد كان حجة في اللغة قبل أن يكون حجة في الفقه ـ يكفي في الرد عليهم.

ثالثاً: التقدير لصحة الكلام شرعاً، مثلوا له بقوله جل شأنه: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ أي: مملوكة، لأن مطلق الرقبة إذا لم تكن في ملك الشخص لا يمكن شرعاً أن يحررها، فالمقتضى باسم الفاعل هنا شرعي وليس عقلياً ولا ضرورة فيه لصدق الكلام.

وعبارات الأحناف مقاربة لعبارات غيرهم، مع أن بعض متأخريهم كالسرخسي والبزدوي، فرقوا بين المقتضى والمحذوف، فجعلوا الاقتضاء خاصاً لما يلزم ثبوته لصحة الكلام شرعاً حتى ادعى بعضهم أنه الأصح، قال الشيخ علاء الدين شمس النظر السمرقندي في ميزان الأصول في نتائج العقول «المختصر» (ص٤٠١):

«وأما الإضمار والاقتضاء فقد اختلف مشايخنا في ذلك، قال بعضهم: هما سواء، وهما من باب الاختصار والحذف يزاد على الكلام لتصحيحه، وهو اختيار الإمام القاضي أبي زيد رحمه الله تعالى، وقال أستاذي الشيخ الإمام الزاهد علي بن محمد البزدوي - رحمه الله -: بأن الإضمار غير الاقتضاء وهو الأصح».

وقد رد التفتازاني في التلويح هذا التفريق، كما نقل عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار (ص٥٦٥).

ومن أهم المسائل التي تتعلق بالاقتضاء مسألة عموم المقتضى.

أما الأحناف فقالوا: لا عموم للمقتضى، وذلك لأن ثبوته كان للضرورة، حتى إذا كان الكلام مفيداً للحكم بدونه لم يصح إثباته لغة ولا شرعاً، وإذا كان للضرورة فليقدر بقدرها ولا حاجة لإثبات العموم - كأكل الميتة - لما أبيح للضرورة قدر بقدرها وهو سد الرمق، فيكفي في المقتضى دلالته على فرد من أفراده.

وسنرى بعض الفروع المترتبة على هذا الخلاف، ولكن قبل ذلك فإن سبب الخلاف بين الحنفية والجمهور في هذه القضية يرجع إلى النظرة الخاصة للأحناف للعام، فهو يدل على ثبوت الحكم لما تناوله من الأفراد قطعاً، ومرادهم بالقطع: عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل

لا عدم الاحتمال مطلقاً. نشر البنود (ج١، ص١٦٢).

فمن الفروع المتعلقة بذلك خلافهم في الأحكام المترتبة على حديث: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

فالجمهور يرى: أن المرفوع هو حكم الخطأ والنسيان والإكراه، فهو يشمل عدم المؤاخذة بالخطأ وما معه في الدنيا فيما يتعلق بالعبادات والمعاملات، فيكون الحديث على هذا يقرر تأثير ما يسميه القانونيون «عيب الإرادة»، فإذا كانت الإرادة معيبة بالخطأ والنسيان والإكراه، فإنه لايترتب على تصرفات صاحبها التزام، وهذا الحكم يعم رفع المؤاخذة بالعقاب في الآخرة.

والحنفية ومن وافقهم من أصحابنا ـ كابن الحاجب، والغزالي من الشافعية يرون: أنه يصدق على واحد تعينه القرينة، ولهذا فإن الفروع المستفادة من هذا الحديث وقع فيها اختلاف كثير:

١ ـ من تكلم في صلاته ناسياً فلا تبطل صلاته عند المالكية والشافعية وزاد المالكية الكلام عمداً لإصلاحها، قال في البداية: مع أن الشافعي اعتمد أيضاً ذلك أصلاً عاماً، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»

وذهب أبو حنيفة: إلى أن الكلام كيف كان يبطل الصلاة، بداية المجتهد، لابن رشد (ص١١٩ ـ ١٢٠).

٢ ـ من جامع ناسياً لصومه فإن الشافعي وأبا حنيفة يقولان:

لا قضاء عليه ولا كفارة، وقال مالك عليه القضاء دون الكفارة.

وقال أحمد وأهل الظاهر عليه القضاء والكفارة.

قال في البداية (ص٣٠٣ ـ ٣٠٤) «وسبب اختلافهم في قضاء الناسي معارضة ظاهر الأثر في ذلك القياس، أما القياس فتشبيه ناسي الصوم بناسي الصلاة، وأما الأثر فهو ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من نسي وهو صائم فأكل أو

شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه».

وهذا الأثر يشهد له عموم قوله عليه الصلاة والسلام:

«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».... إلى آخر كلامه.

وقد مال الحفيد إلى عدم القضاء على الناسي والمخطئ الذي ظن أن الشمس قد غربت فأفطر، إلى أن قال: وأما من أوجب القضاء والكفارة على المجامع ناسياً «وهم الحنابلة وأهل الظاهر» فضعيف، فإن تأثير النسيان في إسقاط العقوبات بين في الشرع والكفارة من أنواع العقوبات.

إلى أن قال: وكان يجب على أهل الظاهر أن يأخذوا بالمتفق عليه: وهو إيجاب الكفارة على العامد إلى أن يدل الدليل على إيجابها على الناسي، أو يأخذوا بعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». حتى يدل الدليل على التخصيص فكلا الفريقين لم يلزم أصله.

أما من أكل مكرهاً أو خطأ فإن أبا حنيفة يوافق مالكاً في وجوب القضاء، ولعله لم يوافق في مسألة النسيان لورود النص، ورجع إلى قاعدته في غيرها، وهو الخطأ والإكراه، خلافاً للشافعية وابن حزم وقد ذهب زفر إلى هذا القول، ونسب في المغني عدم إفطار المكره إلى مذهب الإمام أحمد، قال ابن عقيل: قال أصحابنا لا يفطر به لقول النبي ﷺ: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان...» الحديث (ج٣، ص١١٤ ـ ١١٥).

٣ ـ ومن أشهر مسائل هذا الحديث: طلاق المكره، فمذهب الأئمة الثلاثة: مالك والشافعي وأحمد ـ رحمهم الله ـ عدم لزومه، ولهم أدلة زائدة على حديث الباب، إلا أنهم استشهدوا بالحديث.

وأنواع الإكراه وشروطه معروفة فلا نطيل بها، وخالفهم أبو حنيفة، فقد قاس المكره على الهازل الذي ورد النص بلزوم طلاقه، وذلك دليل على عدم اعتباره لعموم المقتضى، فلو اعتبره ما قاس مع وجود النص، خصوصاً أن دلالة الاقتضاء من باب المنطوق، فهم إذاً يردون دلالة الحديث على الحكم الدنيوي واقتصاره على الحكم الأخروي المتفق عليه، وصرح الكمال بن الهمام بذلك، وأوضح مسلك الأحناف في المقتضى في هذا الحديث بجلاء ـ الهداية مع فتح القدير (ص٣٩ ج٣).

مهما يكن من أمر فإن الخلاف كما ظهر لك فيما نقلنا له أسباب غير الحديث سبقت في كل مسألة من المسائل، إلا أن الحديث ظل ماثلاً في أذهان المحتجين به والمعارضين للاحتجاج به.

وقد اتضح مما ذكرناه ثلاثة أنظار للعلماء هي:

١ ـ الاقتضاء حجة ويحكم للمقتضي بالعموم.

٢ ـ الاقتضاء حجة، إلا أنه ليس عاماً بل يحمل على أقل ما يصدق عليه حتى يحصل صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً.

٣ ـ دلالة الاقتضاء مجملة، لأن المراد لازم غير معروف، وفي رأينا أن دلالة الاقتضاء ليست نصاً في العموم، وإنما هي ظاهرة فيه كالنكرة المنفية...

وإذا كان المقتضى واحداً فقد يختلف فيه وفي وجوده أصلاً.

مثال الأول:

حديث: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد».

روي عن أبي هريرة، وجابر وعائشة، وقد قدمنا ما فيه، فإن جمهور العلماء على تقدير انتفاء الكمال والفضيلة، وبعضهم ذهب إلى تقدير الإجزاء والصحة لمن يقول في هذه الحالة بوجوب تقدير،

بخلاف من يعتبر نفي الحقيقة الشرعية كافياً كما أسلفنا، لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً.

والوجود الصوري كلا وجود، فلا حاجة حينئذ إلى تقدير، واستدل كل فريق بأدلة وشواهد من السنة ليس هذا محل ذكرها.

ومثال الثاني:

وهو الخلاف في وجود المقتضى، خلاف الصحابة في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْا۟ مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾﴾ فذهبت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: إلى عدم سماع الموتى أصلاً، وعليه فلا يوجد مقتضى، ونفت سماعهم لنداء النبي ﷺ حين ناداهم وهم في القليب، كما قال حسان بن ثابت رضي الله عنه:

يناديهم رسول الله لما قذفناهم كباكب في القليب
ألم تجدوا وعيدي كان حقاً وأمر الله يأخذ بالقلوب

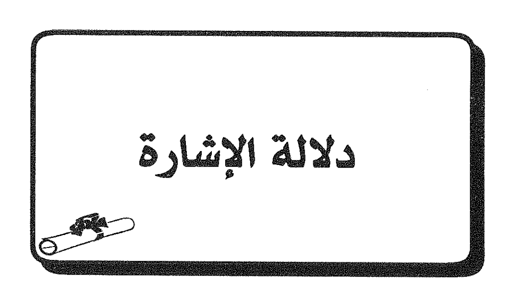
وذهب جماعة من الصحابة: إلى تقدير مقتضى، أي: لا تسمعهم إسماعاً ينتفعون به، محتجين بحديث: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم».

وأمثال هذا في القرآن كثيرة:

يقول جل شأنه: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾﴾.

أي: سماعاً ينتفعون به إذا لم يكن بمعنى الفهم.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾.



دلالة الإشارة

«دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام».

قال في نشر البنود عند قول المصنف:

فأول إشارة اللفظ لما   لم يكن القصد له قد علما

دلالة الإشارة: هي إشارة اللفظ لمعنى ليس مقصوداً منه بالأصل، بل بالتبع مع أنه لم تدع إليه ضرورة لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره.

وأما الأحناف فقد قال علاء الدين شمس النظر السمرقندي في ميزان الأصول في نتائج العقول «المختصر» (ص٣٧٩): «ما عرف بنفس الكلام بنوع تأمل، من غير أن يزاد عليه شيء أو ينقص عنه لكن لم يكن الكلام قد سيق له، ولا هو المراد بالإنزال حتى يسمى نصاً، ولا عرف أيضاً بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل حتى يسمى ظاهراً، لكن عرف بنفس اللفظ في غير زيادة ولا نقصان فيسمى إشارة.

أمثلة دلالة الإشارة:

قوله سبحانه وتعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ

فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ فالنص القرآني يدل بعبارته على إباحة الاستمتاع والأكل والشرب في كل جزء من أجزاء الليل.

ويدل بالإشارة على صحة صوم من أصبح جنباً من الوطء للزومه المقصود به من جواز جماعهن بالليل الصادق على آخر جزء منه، كما هو في عبارة جلال الدين المحلي، وقد اعترضه اللقاني.

وقد مثل علماء الأصول بحديث: «إنكن ناقصات عقل ودين، قيل: يا رسول الله وما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي».

فالكلام لم يسق لبيان مدة الحيض بل لبيان نقصان الدين، ودلالة الإشارة تفيد أن مدة الحيض خمسة عشر يوماً، لأن تلك شطر الدهر، ولما كان ذلك على سبيل المبالغة لم يقصد الغالب وإنما قصد النادر، لأنه مبالغة في معرض الذم، كذا قال ابن حلولو.

وهذا الحديث ليس ثابتاً، قال الحافظ السخاوي: إنه باطل والبيهقي لم يجده، وابن الجوزي لم يعرفه، وقال النووي: إنه باطل، ورواية مسلم تمكث الليالي لا تصلي فلا يصح الاستدلال به، وإن كان أكثره عند المالكية والشافعية خمسة عشر يوماً، فليس مرد ذلك إلى هذه الرواية التي لم تثبت، وإنما هو كما قال ابن رشد في البداية: «هذه الأقاويل كلها المختلف فيها عند الفقهاء في أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر لا مستند لها إلا التجربة والعادة.

ولعل ابن رشد لم يثبت عنده ما استشهد به الأحناف من حديث: «أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليها، وأكثره عشرة أيام». وهو حديث ضعيف أخرجه الطبراني والدارقطني، وأصح شيء في هذا الباب حديث حمنة بنت جحش رضي الله عنها وفيه: تحيضي في علم الله ستة أيام أو سبعة ثم اغتسلي.. إلى آخره»، وهو

حديث طويل، رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والطحاوي، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي، وأحمد، وسأل أحمد عنه البخاري فقال: حسن صحيح. الألباني - إرواء الغليل (ص٢٠٢ ـ ٢٠٣).

وقد تكون الإشارة حاصلة مستفادة من نصين في موضعين، أي: باعتبار أحدهما متمماً للآخر، كاستنتاج أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أمد الحمل في قوله سبحانه وتعالى - من سورة البقرة: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، مع قوله جل وعلا في سورة الأحقاف: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾، حيث أخذ أقل أمد للحمل، من طرح أربعة وعشرين شهراً المذكورة في الآية الأولى من ثلاثين شهراً المذكورة في الآية الثانية.

وبعد: فإن دلالة الإشارة حجة في الجملة وذلك موضع اتفاق بين العلماء، ولكنه مقيد بوضوح الإشارة وعدم المعارض إلا أن دلالة الإشارة قد تكون خفية، لأن الكلام لم يسق لها، ولذلك فلا يقع الاتفاق على إفادتها حكماً، وذلك كاختلافهم في مصير الأرض التي يستولي عليها الفاتحون من يد العدو، فذهب أبو حنيفة: إلى أنها تبقى بأيدي أهلها ملكاً لهم وتصير خراجية، وذهب مالك: إلى أنها تصبح وقفاً على المسلمين. قال أبو المودة:

«ووقفت الأرض كمصر والشام والعراق وخمس غيرها إن أوجف عليه». وذهب الشافعي إلى أن الأرض تقسم كسائر الغنيمة، وتأول ما فعله عمر رضي الله عنه قائلاً: إنه استطاب نفوس الفاتحين.

وقد احتج القائلون: باستثناء الأرض زيادة على عمل عمر، بالحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة: أن النبي ﷺ قال: «منعت العراق قفيزها ودرهمها، ومنعت الشام مدها ودينارها» والحديث سيق مساق الخبر، أي أن العراق ستمنع قفيزها ودرهمها، وأن الشام ستمنع مدها ودينارها، وعبر عليه الصلاة والسلام بالماضي لتحقق وقوع الخبر، وفهم من إشارة النص: أن الأرض لا توزع على الغانمين،

لأنها لو وزعت ما كان هناك شيء يمنع.

كما احتج الجمهور بإشارة النص في قوله جل وعلا: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾.

حيث أسند الغنيمة إليهم، وذلك يدل على استحقاق الغانمين لها، سوى الخمس المنصوص عليه. وقد خالف كثير من أصحابنا كما يقول المازري وقالوا: إن الغنيمة يحبسها الإمام إذا شاء ويقسمها إذا شاء. مستشهدين بظاهر قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ﴾.

وتجب الملاحظة إلى أنه من النادر أن نجد إشارة النص مستقلة بحكم، كما وجدنا ذلك في تحديد أقل أمد للحمل، وما سوى ذلك من الأمثلة فهي إما أن تعتضد بحديث أو بعمل أو غيره.

فقد قال السرخسي من الأحناف: إنها بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً، ومنه لا يكون كذلك.

ولخفاء الإشارة لكون الكلام لم يسق لها أصلاً، فإنها إذا تعارضت مع النص والظاهر قدما عليها، وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ﴾... الآية. مع قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾... الآية.

فالنص الأول: ظاهر في وجوب القصاص لأن قوله جل وعلا ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ أي فرض عليكم.

والنص الثاني: اقتصر على الجزاء الأخروي بعد أن ذكر تبارك وتعالى الجزاء الدنيوي للقاتل خطئاً: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن

قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾... الآية، ثم أتبعها بحكم القاتل عمداً، فإشارة النص تفيد حصر العقوبة في ذلك، فقدمت عليها دلالة النص وعلم من ذلك أن المقصود لم يكن بيان العقوبة الدنيوية ولكنه تهويل لجريمة القتل، ولهذا فالذي نختاره هنا أنه لا يوجد تعارض كذلك الذي يقع بين الأدلة بل هو رفع لإيهام دلالة الإشارة.

خلاصة القول: أن دلالة الإشارة من باب المنطوق، وأنها حجة إذا لم يرد نص يرفع إيهام الإشارة.

وقد آثرنا هذه العبارة على عبارة علماء الأصول المعهودة وهي قولهم: ما لم يرد نص يعارض الإشارة، لأنه كما أسلفنا لا توجد إشارة إلا حيث لم يرد نص.





دلالة الإيماء

«هي أن يقترن الحكم بوصف، هذا الوصف إذا لم يكن علة، لكان ذكره عبثاً».

ودلالة الإيماء موضعها القياس، وهناك مبحثها في مسلك إيماء النص في القياس.

مثالها:

ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾.

هنا اقترن الحكم بوصف، الحكم هو: القطع، والوصف هو: السرقة، فلولا أن السرقة هي علة للقطع ما كان ترتيبه عليها مجدياً عند العقلاء.

ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾.

هنا إيماء لاقتران الحكم ـ ذروا البيع ـ بوصف نودي للصلاة من يوم الجمعة...



باب المفهوم

* المفهوم لغة: اسم مفعول ـ كالمنطوق ـ، من فهم الشيء بالبناء للمجهول فهو مفهوم.

* واصطلاحاً: (ما دل عليه لا في محل النطق، وقصده المتكلم، وليس في الكلام حذف يحتاج إليه لصدق الكلام أو صحته).

* محترزات التعريف:

ـ دُلَّ عليه لا في محل النطق: خرج المنطوق.

ـ وقصده المتكلم: خرجت دلالة الإشارة.

ـ وليس في الكلام محذوف: يخرج دلالة الاقتضاء.

* وينقسم المفهوم إلى نوعين:

١/ مفهوم الموافقة.

٢/ مفهوم المخالفة.

وهذا التقسيم هو للجمهور، فالأحناف لا يذكرونه أصلاً، وهم لا يرون العمل بمفهوم المخالفة، ويسمون «مفهوم الموافقة» بدلالة النص... وسيأتي بيان ذلك...

أولاً ـ مفهوم الموافقة:

«هو ما فهم من مطلق كلام السامع لغة، وكان أولى بالحكم من المذكور أو مساوياً له».

* ويسمى: بـ «تنبيه الخطاب»، أو «لحن الخطاب»، أو «فحوى الخطاب» ـ والفحوى في اللغة: ما فحى إليه المتكلم؛ أي، قصده ومال إليه بمذهب كلامه.

وينقسم إلى قسمين:

١) ما يكون أولى بالحكم من المنطوق، ويسميه البعض: «فحوى الخطاب».

٢) ما يكون مساوياً لحكم المنطوق، ويسميه البعض: «لحن الخطاب».

(١) ما يكون أولى بالحكم من المنطوق (فحوى الخطاب):

يقول تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ فالمفهوم هنا: النهي عن الضرب لأنه في حكم الإيذاء، أي: في معنى ﴿أُفٍّ﴾ الذي نهيت عنه. فهذا من باب أولى، أي: أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.

ـ وهذا الذي هو من باب أولى تارة يكون أعلى، وتارة يكون أدنى، لأن المبالغة قد تسير في الأعلى، وقد تسير في الأدنى.

أ ـ مثال الأدنى، قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾، معنى ذلك، أنك لو استأمنته على أدنى من ذلك، على رطل مثلاً ـ لأداه إليك.

ب ـ مثال الأعلى: قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، معنى ذلك، أنك لو

أعطيته أعلى من ذلك لم يؤده.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾، ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَـٰسِبِينَ﴾، علمنا أن ما فوق ذلك سيراه وسيؤتى به حتماً.

وقوله ﷺ - في رواية لمسلم - «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وليس وراء ذلك مثقال حبة خردل من إيمان». علمنا أن أعلى من ذلك لا يوجد في قلب من لا يسيئه أن يرى منكراً.

(٢) ما يكون مساوياً للمنطوق في الحكم (لحن الخطاب):

يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ فمن يتلف مال اليتيم فإنه يساوي من أتلفه بالأكل، ـ وهذا هو التنبيه بالمساوي.

وقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾، هنا تشطير العقوبة على الأمة إذا فعلت الفاحشة، كذلك على العبد أيضاً، لأن الوصف الجامع بينهما (العلة) هو: الرق.

وقوله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد...» يفهم منه التنبيه على الأمة أيضاً، فالأمة تساوي العبد، لأنه لا فرق بينهما سوى الذكورة والأنوثة.

* وقد يقع فيه (هذا القسم) اختلاف، كما وقع لأهل الظاهر ـ، فابن حزم يرى أن رمي القاذورات في الماء الراكد ليس كالبول فيه، والحديث فيه نهي عن البول في الماء الراكد.

إلا أن هذا من باب التنبيه بالمساوي حتماً، لأن رمي القاذورات كالبول تماماً.

* خلاف الأحناف مع الجمهور في مفهوم الموافقة:

- الخلاف هو لفظي في مفهوم الموافقة، فالأحناف يقولون به، إلا أنهم سموه «دلالة النص» لأنهم قالوا: «هو معنى دل النص عليه»، فهم يعتبرونه منطوقاً، ولهذا ذكروا في كتبهم، أن من حلف لا يضرب زوجه، فخنقها أو عضها، فإنها تطلق عليه، لأن ذلك في معنى الضرب، وهو أمر مختلف فيه في مذهب أحمد.

- أما الجمهور: فقد سموه «مفهوم الموافقة» لأن المسكوت عنه يوافق المذكور في الحكم.

* هل مفهوم الموافقة يعتبر من باب القياس أم النقل؟.

- ذهب الشافعية إلى أن مفهوم الموافقة كله من باب القياس الجلي.

- وذهب بعض العلماء: إلى أنه من باب النقل الاستعمالي.

وإلى هذا أشار صاحب مراقي السعود بقوله:

وغير منطوق هو المفهوم	منه الموافقة، قل معلوم
يسمى بـ «تنبيه الخطاب» وورد	«فحوى الخطاب» اسماً له في المعتمد
إعطاء ما للفظة المسكوتا	من باب أولى نفياً أو ثبوتا
وقيل: ذا فحوى الخطاب والذي	ساوى بلحنه دعاه المحتذى
دلالة الوفاق للقياس	وهو الجلي، تعزى لدى أناس
وقيل: للفظ مع المجاز	وعزوها للنقل ذو جواز

ومعنى ما ذكره صاحب المراقي أن دلالة الوفاق التي هي مفهوم الموافقة اختلف العلماء فيها فذهب الشافعي إلى أنها من باب القياس الجلي فيحتاج إلى شروط القياس.

وقيل إنها من باب الدلالة اللفظية المجازية من إطلاق الأخص على الأعم فصار التأفيف وهو أخص من الإيذاء مطلقاً مراداً به ما هو أعم وهو الإيذاء.

وقيل إنه من باب النقل أي أن العرف اللغوي نقل اللفظ عن وضعه في إثبات الحكم في المذكور خاصة إلى إثباته في المذكور والمسكوت عنه معاً.

وهذه الأقوال تخالف كون دلالة الوفاق مفهوماً وهو مذهب الأكثر فتحصل خمسة أقوال:

مفهوم، وقياس، ودلالة لفظية مجازية، ونقل.

والقول الخامس هو كونها منطوقاً وهو مذهب أبي حنيفة.

قلت: إن هذا الخلاف يرجع إلى ما فهمه أصحاب الأقوال من الوضع اللغوي وقد نبه على ذلك ابن الحاجب في المختصر قائلاً: إنا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس وفسر السعد قوله «قبل شرع القياس» بأن معناه أنها ليست من القياس الذي جعله الشرع حجة قائلاً لا نزاع أنه إلحاق الفرع بأصل بجامع، إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار إلى نظر واجتهاد.

ثانياً: مفهوم المخالفة:

هو «أن يدل اللفظ لا في محل النطق على نقيض حكم المذكور». أو هو إثبات نقيض المنطوق للمسكوت «كما يقول القرافي في التنقيح. معنى ذلك: أن تعطي للمسكوت عنه عكس ما أعطيته للمذكور، وهذا بخلاف مفهوم الموافقة وهو أن تعطي نفس الحكم للمسكوت عنه.

ويسمى بـ «دليل الخطاب»، ويسميه بعضهم أيضاً بـ «تنبيه الخطاب».

* أما الأحناف: فقد خالفوا في هذا الدليل بقوة، وقالوا: إن المسكوت عنه لا حكم له، ولا يمكن الحكم عليه، لأن هذا من باب تكليم نص ساكت، «والساكت لا ينسب إليه قوله».

وتلك كلمة قالها الإمام الشافعي، ولكن في غير هذا المحل (في الإجماع السكوتي).

ما هو سبب هذا الاختلاف:

سبب هذا الخلاف هو: الوضع اللغوي ـ أولاً وقبل كل شيء، لأن الوضع اللغوي مترجح بين النفي والإثبات، فتارة يعتبر العرب مفهوماً المخالفة، وتارة لا نجدهم كذلك.

ولهذا فاللغويون أنفسهم ساندت كل طائفة منهم طائفة من الفقهاء، ـ فذهب الأخفش، وابن جني، وابن فارس: إلى أنه لا وجود لمفهوم المخالفة ـ موافقة للأحناف ـ.

ـ وذهب أبو عبيدة معمر بن المثنى، وأبو عبيد القاسم بن سلام والمبرد، وثعلب: إلى وجود مفهوم المخالفة، وقالوا: إن العرب إذا نطقت بالشيء فإنها ترى أن المسكوت عنه بخلاف المذكور.

ـ نصوص من الشريعة أيدت هؤلاء وأولئك؛ لأن الشريعة جرت مجرى اللغة العربية، لذا فإن الأحناف قد استدلوا بكثير من النصوص، وكذلك استدل الجمهور بكثير من النصوص.

ـ وسيأتي بيان بعض ذلك، بعذ ذكر بعض أنواع مفهوم المخالفة.

أنواع مفهوم المخالفة:

١ ـ مفهوم الحصر (الاستثناء بعد النفي):

وهو أقواها على الإطلاق، مثاله: (لا إله إلا الله)، أي: لا معبود بحق إلا الله تعالى، وأيضاً: عندما تقول: «ما جاء إلا زيد» فمعنى ذلك: أنه لم يحضر أحد غير زيد.

قال في مراقي السعود:

أعلاه لا يرشد إلا العلما   فما لمنطوق بضعف انتمى

وقال قال الأحناف بهذا النوع من مفهوم المخالفة ـ أي المحصور بإنما: «إنما الله إله واحد».

٢ ـ مفهوم الغاية:

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فمعنى ذلك: حرمة وطء النساء أثناء الحيض: لأن «حتى» تفيد الغاية.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾.

٣ ـ مفهوم الشرط:

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فيدل على أنه لا يجوز وطؤهن إذا لم يتطهرن بالماء.

وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾.

وأيضاً: قول النبي ﷺ: إذا أقبل الليل من هاهنا، وأدبر النهار من هاهنا وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم متفق عليه.

٤ ـ مفهوم العدد:

وهو من المفاهيم القوية أيضاً، ولذلك لم يستطع الأحناف أن ينكروه، فقد نص الجصاص الرازي على أن مفهوم المخالفة بالعدد ـ مثل الحدود ـ يقول به الأحناف.

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾، فمفهوم العدد حدد عدد الجلدات، فلا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان.

وكذلك في قوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان. . .» الحديث. فيفهم من هذا: أن غير هاتين الميتتين غير حلال.

٥ ـ مفهوم الصفة:

إذا ذكرت وصفاً، فإن من لم يكن متصفاً بهذا الوصف: يحكم عليه بنقيض الحكم على الأول.

مثاله: السوم في الغنم، هو شرط لوجوب الزكاة، أما إذا كانت الغنم معلوفة ـ أي غير سائمة ـ: فإنه ليس فيها زكاة، هذا مذهب الشافعي وأحمد، عملاً بمفهوم المخالفة، وقالوا: إن الغنم المعلوفة يتكلف فيها ولذلك لا زكاة فيها، بخلاف الغنم السائمة، فإنه لا كلفة فيها.

ـ المالكية: لم يأخذوا بمفهوم المخالفة هنا، فقالوا: تجب الزكاة في المعلوفة والسائمة جميعاً، واعتذروا عن ذلك بقولهم: إن هذا كان جواباً على سؤال، سئل النبي ﷺ عن الغنم السائمة، فقال: «في الغنم السائمة زكاة» أو هو بيان لواقع، فكأن الغنم في ذلك الوقت هي سائمة، ولذلك قال ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة، وقالوا: إن مفهوم المخالفة إذا كان جواباً لسؤال، أو موافقاً لواقع أو غالب فإنه حينئذ لا مفهوم له وبالتالي فالمعلومة عندهم تجب فيها زكاة.

كما أنهم اعتمدوا على أدلة أخرى منها حديث: «في كل أربعين شاة شاة» وهو عام، والعموم يقدم على مفهوم المخالفة.

٦ ـ مفهوم الظرف: زمانياً أو مكانياً:

مثاله: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾، فلا يصح الحج في أوقات غير هذه الشهور المحددة.

وقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾، فيفهم: أن الاعتكاف لا يكون إلا في المساجد.

٧ ـ مفهوم اللقب:

وهو أضعف مفاهيم المخالفة على الإطلاق، كما قال في مراقي السعود:

أضعفها اللقب وهو ما أبى من دونه نظم الكلام العربي

وقد قال به: أبو عبد الله بن خويز منداد.

وضعف مفهوم اللقب: لعدم رائحة التعليل فيه، بخلاف مفهوم الصفة فإنك تشعر فيه بالتعليل.

مثاله: إذا قلت: زيد قائم، فهذا لا يمنع من أن يقوم غيره أيضاً.

ـ ومفهوم اللقب لو قلنا به، لقلنا: إن غير (البر) وغير ما ذكر في الحديث، لا يكون ربوياً: لأن اللقب يجعل حكم الذي لم يذكر مخالفاً لحكم المذكور.

* أدلة الأحناف على عدم اعتبار مفهوم المخالفة:

ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾.

قالوا: نهى الباري جل وعلا عن ظلم النفس في الأشهر الحرم، هل معنى ذلك: إنه يجوز ظلم النفس في الأشهر الأخرى؟!

فلو كان مفهوم المخالفة معتبراً، لكان معنى ذلك: أنه يجوز ظلم النفس في الأشهر الأخرى.

قالوا: هل معنى ذلك: أنه يجوز قتل الولد إذا لم تخش إملاقاً؟!

إذن: مفهوم المخالفة لا اعتبار له.

ـ قوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾.

قالوا: هل معنى ذلك: أن لحم السمك إذا يبس، وكان قديداً، لا يجوز أكله؟!

* واستدل الأحناف أيضاً: ببروز مفهوم المخالفة، وإظهاره في الكلام، فلو كان معتبراً لما احتيج إلى إظهاره في الكلام أصلاً مثال ذلك:

ـ قول الله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا

﴿مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾.

وقالوا: لو كان مفهوم المخالفة معمولاً به: لاكتفي عن الجملة الثانية، إذ هي إظهار لمفهوم المخالفة.

ـ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾.

﴿حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ﴾ بتشديد الطاء والهاء، وهي قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر عن عاصم[1].

قالوا: مفهوم المخالفة هنا صرح به، ولو كان معتبراً لما صرح به.

ـ واستدل الأحناف أيضاً: بقوله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً».

قالوا: هل يعني ذلك: أن التي لا تؤمن بالله واليوم الآخر يجوز لها ذلك؟!

حجج كثيرة ساقها الأحناف، والجدل كان كبيراً، إلى حد أن الجصاص الرازي في طفحة جدل شديدة قال: «من قال إن الشافعي يعرف اللغة العربية»؟!

وهي كلمة كبيرة، فالشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ معروف عنه: أنه درس اللغة في هذيل سنوات طويلة، واعترف العلماء بتقدمه في علم اللغة العربية.

---

(١) أما قراءة التخفيف ـ وهي قراءة الجمهور. هي النقاء وانقطاع الدم، فيكون قوله تعالى: **﴿فإذا تطهرن﴾** مؤسساً وليس مؤكداً، وهو يفيد الغسل، خلافاً لمن يكتفي بغسل محل الأذى بعد انقطاع الدم مع وضوء كوضوء الصلاة، وهو مروي عن: مجاهد، وطاووس، وعكرمة. وعن الأحناف تفصيل: فالدم المنقطع بعد أقصى أمد الحيض ـ وهو عشرة أيام عندهم ـ يجوز القربان بعد غسل المحل قبل الاغتسال ـ أما ما دون ذلك فلا يجوز إلا بالاغتسال ـ على تفصيل في مذهبهم.

ثم قال الجصاص ـ في رده على أبي عبيدة ـ «مفهوم المخالفة لا يحتاج في إثباته إلى معرفة اللغة العربية».

كل ذلك في كتاب الفصول.

* أدلة الجمهور على اعتبار مفهوم المخالفة:

ـ قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾.

فمفهوم العدد حدد عدد الجلدات، فلا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان، فهذا من مفهوم المخالفة.

ـ قوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان».

فيفهم من هذا: أن غير هاتين الميتتين غير حلال وهذا مفهوم مخالفة.

ـ واستدل الجمهور أيضاً: بفهم الصحابة رضوان الله عليهم لمفهوم المخالفة، فمن ذلك: فهم ابن عباس في كثير من المسائل:

ـ فهم من قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ أنه إن لم يكن له أخوة فلأمه الثلث.

ـ فهم من قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾. أنه إن كان له ولد: فإن أخته لا ترث.

ـ من قوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة».

فهم ابن عباس: جواز ربا الفضل.

ومن ذلك ـ أيضاً ـ: أن يعلى بن أمية رضي الله عنه سأل عن قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟﴾.

مفهوم المخالفة معناه: أنكم إذا لم تخافوا فتنة الذين كفروا فلا تقصروا الصلاة.

سأل عن ذلك عمر رضي الله عنه ـ وعمر من أهل اللسان ـ فأجابه قائلاً له: «لقد عجبت مما عجبت منه، فسألت النبي ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله عليكم» والحديث في صحيح مسلم.

ـ واستدل الجمهور أيضاً: بأن مفهوم المخالفة إذا لم نعطه حكماً كان نظم الكلام عبثاً، فلو ذكر الشارع صفة، ولم نعتمد عليها، فيعني ذلك: أنه لا فائدة من ذكرها، وهذا أمر ينزه عنه الشارع الحكيم.

ـ زاد الجمهور حديثاً آخر يتعلق بآية وهي قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾.

ورد في الحديث: أن النبي ﷺ قال: «والله لأزيدن على السبعين».

قالوا: إن هذا يدل على أن النبي ﷺ فهم مفهوم المخالفة، أي: جعل الزيادة على السبعين تخالف حكم السبعين.

* ما هو رد الجمهور على أدلة الأحناف؟

اعترف الجمهور: أن بعض مفاهيم المخالفة لا يعمل بها، ولأجل ذلك بحثوا عن أعذار هي في الحقيقة ضوابط لعدم العمل بها فمن ذلك:

أن مفهوم المخالفة لا عبرة به إذا كان الساكت خائفاً من ذكر غير المذكور.

أو كان على سبيل الامتنان، كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾.

أو كان الساكت جاهلاً للحكم، أو كان جواباً لسؤال، أو بيان لواقع.

مثال ذلك: قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة».

ـ الحنابلة والشافعية: أخذوا بمفهوم المخالفة على قاعدتهم.

ـ المالكية: لم يأخذوا به هنا: لأن هذا كان جواباً لسؤال، أو بياناً لواقع، وبالتالي فإن الزكاة تجب في المعلوفة والسائمة معاً.

* رأينا في هذا الخلاف:

أن اللغة لا تفصل في هذا الأمر فصلاً حاسماً، فالعرب تارة يعملون بمفهوم المخالفة ـ بمعنى: أن المسكوت عنه له حكم يخالف حكم المنطوق، وهذا هو مفهوم المخالفة ـ وتارة لا يفعلون ذلك.

والأمر كله يرجع إلى السياق، وإلى القرائن بمعنى: أن سياق الكلام قد يدل على مفهوم المخالفة، وقد لا يدل عليه.

فهذا المفهوم ليس مطرداً، حتى إن مفهوم الحصر، وهو أعلى مفاهيم المخالفة: في بعض الأحيان لا يكون حاصراً.

قال تعالى: ﴿وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ﴾، هذا مفهوم حصر «إنما» ولكن الرسول ﷺ بشير أيضاً، وهو الحصر النسبي عند أهل علم المعاني.

وقوله ﷺ: «إنما الماء من الماء» أي الغسل يكون من نزول المني، وهذا مفهوم حصر: «إنما» ولكن الغسل يجب أيضاً من التقاء الختانين ولو لم ينزل منه مني على ما استقر عليه الإجماع.

فالحصر هنا نسبي، وإذا كان الحصر نسبياً فمعناه: أنك لم تنف ما سوى ذلك من الصفات.

وهذا من أعلى مفاهيم المخالفة، فكيف بما هو دونه؟

* إذن: فما هو الحل إذا كانت اللغة لا تعطي جوابها؟

اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافاً شديداً:

ـ فبعضهم: قال بمفاهيم المخالفة إلا مفهوم الشرط.

ـ وقال محمد بن الحسن: مفهوم المخالفة يعمل به في كلام الناس ولا يعمل به في كلام الله سبحانه وتعالى.

ـ ونقل عن السبكي أنه قال: يعمل به في الوحي، ولا يعمل في

كلام الناس عكس ما قاله الأحناف.

كل هذا يدل على الحيرة التي اعترت العلماء في تعاملهم مع مفهوم المخالفة.

* والحق الذي لا غبار عليه: أن مفهوم المخالفة إذا اقتضاه السياق، فإنه يعمل به.

وإذا اقتضى السياق عكسه: فلا يعمل به.

وإذا لم يقتضه السياق ولم يقتض خلافه؛ فإن الأمر يرجع إلى مرتبة الإشكال؛ لأنه لا يدري: هل أريد أو لم يرد؟!

* ما الذي ترتب على هذا الخلاف؟:

ترتب على هذا الخلاف اختلاف كبير بين الجمهور والأحناف في كثير من المسائل.

فمن ذلك:

* مسألة: «نفقة المطلقة طلاقاً بائناً مدة العدة إذا لم تكن حاملاً».

- ذهب الجمهور: إلى أنه لا نفقة لها في فترة العدة إذا لم تكن حاملاً، أخذاً بمفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ ﴾، واستدلوا بحديث فاطمة بنت قيس، الذي في صحيح مسلم.

- الإمام أبو حنيفة: سوى بين الحامل والحائل، فقال إنها محبوسة لعدته، أي: محبوسة بسببه، واستدل: بقول عمر بن الخطاب: «لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا، لقول امرأة، لا ندري أحفظت أم نسيت» رواه مسلم.

* مسألة «نكاح الإماء» في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ

ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾.

ـ الجمهور: اشترطوا في الزواج من الأمة عدم الطول ـ وهو عدم القدرة على الزواج من الحرة المؤمنة ـ، والخوف من العنت أي المشقة والوقوع في الحرام وأن تكون الأمة مؤمنة.

وعليه: فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية لأنها ليست بمؤمنة.

ـ الأحناف: أجازوا الزواج بالأمة الكتابية، فهي كالحرة الكتابية ـ عندهم ـ ويجوز الزواج ـ أيضاً من الأمة في حالة وجود الطول.

فالأحناف ألغوا مفهوم المخالفة هنا مرتين: في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾. وفي قوله تعالى: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ﴾.

* مسألة: «تأبير النخل» في قوله ﷺ: «من باع نخلاً بعد أن أبرت فثمرتها للبائع».

ـ قال الجمهور: معناه: إذا باع نخلاً قبل التأبير؛ فإن ثمرتها للمشتري؛ لأنه قام عليها، وهذا ما دل عليه مفهوم المخالفة في الحديث.

ـ قال الأحناف: الثمرة للبائع مطلقاً، سواء باعها بعد التأبير أم قبله.

* مسألة «التكبير في دخول الصلاة»، في حديث «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم».

ـ الأحناف يجيزون دخول الصلاة بغير لفظ التكبير، أي بكل لفظ يدل على عظمة الله تعالى (الله أعظم، أو الله أجل).

ـ أما أبو يوسف والجمهور: فلم يجيزوا دخول الصلاة بغير لفظ التكبير (الله أكبر).

(بعض الجمهور قد يفهم من مفهوم المخالفة فهماً لا يستساغ، من أكثر القائلين بمفهوم المخالفة).

فمن ذلك:

ـ فهم المالكية: لقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها».

قالوا: معنى ذلك أن البكر لا شأن لها في نفسها، وأنها تجبر على الزواج بدون رضاها.

والجمهور: لم يفهموا المخالفة بهذا الشكل.

ـ كذلك: ما فهمه الإمام ابن أبي زيد من وجوب الصلاة على المسلمين، من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾.

وقد رد القرافي هذا فقال: «الوجوب هو ضد التحريم، وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب، فإذا قال الله تعالى: حرمت عليكم الصلاة على المنافقين، مفهومه: أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم، وإذا لم تحرم: جاز أن تباح، فإن النقيض أعم من الضد، وإنما يلزم الوجوب أو غيره بدليل منفصل». أ ـ هـ.





التأويل

التأويل مصدر من أول تأويلاً وأصله من آل الشيء إلى كذا أي رجع إليه ومئال الأمر مرجعه. وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الإيالة وهي السياسة يقال لفلان علينا إيالة وفلان آيل علينا أي سائس فكأن المؤول بالتأويل كالمتحكم في الكلام المتصرف فيه.

وكلامه غريب بل الظاهر أنه من الرجوع لأن أكثر معاني مادة أول ترجع إلى هذا المعنى آل إليه يؤول أولاً ومآلاً رجع، هذه عبارة القاموس المحيط وتقول العرب (أول الله عليك ضالتك) ردها ورجعها، وآل الرجل أهله لأنهم يرجعون إليه.

والتأويل هو التفسير عند بعضهم وأنشدوا في هذا المعنى قول الأعشى:

على أنها كانت تأول حبها تأول ربعي السقاب فأصبحا

قال أبو عبيدة في تفسير حبها إنه كان صغيراً في قلبه فلام يزل ينبت حتى صار كبيراً كهذا السقب.

وقيل التفسير للمجمل والتأويل للمتشابه ـ (القاموس مع التاج ج٧ ص٣١٥) ولا يعدل عن الظاهر إلا بالتأويل.

أما مصطلحاً فالتأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل أو قرينة أو قياس إلى معنى مرجوح أي ضعيف ـ فحمل النص على معنى مجازي بدليل لا يسمى تأويلاً اصطلاحاً. وكذا حمل المشترك على

أحد معنييه وحمل المجمل على معنى معين كل منهما لا يسمى تأويلاً، قال في مراقي السعود في تعريفه للتأويل:

حمل لظاهر على المرجوح وأقسمه للفاسد والصحيح

فإن حمل الظاهر على معناه المرجوح لدليل قوي فهو التأويل القريب والصحيح وأما إذا كان الدليل ضعيفاً فهو التأويل البعيد أما إذا حمل لغير دليل فهو لعب وعبث وهذا كلام ابن السبكي ونشر البنود. قال في المراقي:

صحيحه وهو القريب ما حمل مع قوة الدليل عند المستدل
وغيره الفاسد والبعيد وما خلا فلعباً يفيد

مثال التأويل القريب قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ بالعزم على القيام إليها نظيره قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ وكتأويل الحديث (الجار أحق بصقبه) رواه البخاري بأن الجار هو الشريك لحديث: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة». وهو صحيح أيضاً. لأنه تأويل موافق للغة فالعرب تقول لكل من يسكن بالقرب منك جاراً، حتى أطلقوها على الزوجة.

أما البعيد فكحمل الحنفية المسكين في قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ على المد أي إطعام ستين مداً فيجوز إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوماً قال في المراقي:

فجعل مسكين بمعنى المد عليه لائح سمات البعد

وهو يمثل للتأويل البعيد. كما مثل للتأويل البعيد بحمل الحنفية للمرأة في حديث «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل» ثلاث مرات وفي رواية (فإن دخل بها فلها مهر مثلها بما أصاب منها).

وقد حسن هذا الحديث الترمذي وصححه الحاكم وابن حبان ـ

حملوه على الصغيرة لأن الكبيرة تملك التصرف في مالها فتزوج نفسها قياساً على المال وعلى الرجل يزوج نفسه وقد حمله بعضهم على الأمة أو المكاتبة وكله بعيد لأنه من باب الحمل على نوادر الصور قال في المراقي:

كحمل مرأة على الصغيرة   أو ما ينافي الحرة الكبيرة

وكتأويل الحنفية المفارقة في حديث غيلان بن سلمة الثقفي حيث قال له عليه الصلاة والسلام: «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن» على ترك نكاح البقية والإمساك على ابتداء النكاح والحديث صحيح أخرجه الشافعي وأحمد والترمذي وابن ماجه وابن أبي شيبة والبيهقي.

وكذا حديث (من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له)، لفظ أبي داود. ورواه أحمد وغيره والموقوف أصح وهو صحيح الإسناد ـ حملوه على القضاء والنذر وهو بعيد لأنها من نوادر الصور، قال في المراقي:

وحمل ما روي في الصيام   على القضاء مع الالتزام

ويدخل التأويل في الفروع ولا خلاف في ذلك.

أما في أصول الديانة:

كصفات الباري جل وعلا فالظواهر الواردة في الكتاب والسنة ذهب قوم إلى تأويلها وقال قوم تمر كما جاءت (كما نقل عن الإمام أحمد وسائر أعيان السلف) وهذا نص شارح مختصر الروضة حيث قال: الظواهر الواردة في الكتاب والسنة في صفات البارئ جل جلاله لنا أن نسكت عنها ولنا أن نتكلم فيها فإن سكتنا عنها قلنا: تمر كما جاءت كما نقل عن الإمام أحمد رضي الله عنه وسائر أعيان أئمة السلف، وإن تكلمنا فيها قلنا: هي على ظواهرها من غير تحريف ما لم يقم دليل قاطع يترجح عليها بالتأويل لكن الكلام يبقى في «ظواهرها» ما هي؟

فالجهمية لقصور نظرهم ومعرفتهم بالأحكام الإلهية لم يفهموا إلا الظاهر المشاهد من المخلوقين من يد وقدم ووجه وغير ذلك فلذلك حرفوها عن ظواهرها إلى مجازات بعيدة.

ونحن نقول المراد بظواهر النصوص معان هي حقائق فيها ثابتة لله سبحانه وتعالى مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين وذلك على جهة الاشتراك انتهي منه.

ونقل الشوكاني خلافاً في صفات الباري جل وعلا وصنف الناس إلى ثلاثة مذاهب إلى مشبهة وفئة ممسكة عن التأويل مع التنزيه عن التشبيه والتعطيل قائلاً إن هذا مذهب السلف والطريق الواضح المصحوب بالسلامة، المذهب الثالث القول بالتأويل ونقله ابن برهان عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة رضي الله عنهم ثم قال: قال أبو عمرو بن الصلاح الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة ونحوها ثلاث فرق:

ففرقة تؤول وفرقة تشبه وثالثة ترى أنه لم يطلق الشارع هذه اللفظة إلا وإطلاقها سائغ وحسن قبولها مطلقة كما قال مع التصريح بالتقديس والتنزيه والتبري من التحديد والتشبيه قال وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة وسادتها واختارها أئمة الفقهاء وقادتها وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها وأفصح الغزالي في غير موضع بهجر ما سواها حتى ألجم أخيراً في إلجامه كل عالم وعاصي عما عداها. قال: وهذا كتاب إلجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقاً حث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم. قال الذهبي في النبلاء في ترجمة فخر الدين الرازي ما لفظه: وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً ورأيت أقرب طريقة القرآن. اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾، ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾.

واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ ـ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي انتهى. وذكر الذهبي في النبلاء في ترجمة إمام الحرمين الجويني أنه قال ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة. هكذا نقل عنه صاحب النبلاء في ترجمته. وقال في موضع آخر في ترجمته في النبلاء أنه قال ما لفظه اشهدوا عليَّ أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى.

وهؤلاء الثلاثة أعني الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله وقد رجعوا أخيراً إلى مذهب السلف كما عرفت فللَّه الحمد كما هو له أهل.

وقال ابن دقيق العيد وقولي في الألفاظ المشكلة أنها حق وصدق على الوجه الذي أراده الله تعالى ومن أول شيئاً منها فإن كان تأويله قريباً على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطبتها لم ننكر عليه ولم نبدعه وإن كان تأويله بعيداً توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدمه إلى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهما الزركشي في البحر، والكلام في هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول ـ انتهى كلام الشوكاني.

وهذا الكلام وما قبله يدل على أن ترك التأويل أولى بمذهب السلف، إذا علمت هذا فالتأويل الذي نتحدث عنه لا بد له من دليل.

والدليل الذي يصرف به اللفظ عن ظاهره قرينة أو ظاهر آخر أو قياس.

مثال القرينة المتصلة المناظرة التي حصلت بين أحمد والشافعي رحمهما الله تعالى.

قال أحمد في رواية صالح وحنبل (كلمت الشافعي في هذه المسألة ـ يعني أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب ـ لقوله ﷺ:

«العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» قال الشافعي وكان يرى أن له الرجوع ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه فقلت له: فقد قال النبي ﷺ: «لسوانا مثل السوء» فسكت الشافعي.

وجه الدليل هنا اللجوء إلى القرينة وهي: أن مثل السوء لسوانا مما يدل على أن التشبيه بالكلب يراد به الحرمة وليس مجرد الكراهة.

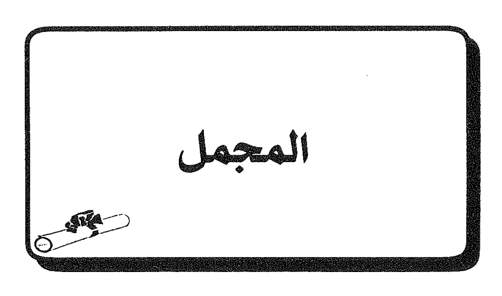
شروط التأويل:

شروط التأويل أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فغير صحيح هذا كلام الشوكاني.

قلت وهذه الموافقة لوضع اللغة لا تعني أن تدل عليه دلالة مطابقة فهذا لا يسمى تأويلاً ولكنها موافقة بحيث تدل عليه تضمناً.

وأن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه الثالث: إذاكان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جلياً لا خفياً وقال في مختصر الروضة (والمتأول يحتاج إلى بيان الاحتمال المرجوح وعاضده) أي يحتاج إلى بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر وبيان عاضد الاحتمال المرجوح أي الدليل الذي يعضده ويقويه حتى يقدم على الظاهر.





المجمل

أما المجمل فقد عرفوه بتعريفات متعددة، منها: أنه اللفظ المتردد بين محتملين فأكثر على السواء، وبهذا يحترز عن النص لأنه لا احتمال فيه ومن الظاهر لأنه متردد بين احتمالين لا على السواء بل هو راجح في أحدهما.

وقال بعضهم هو «ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين» وقال ابن قدامة: «ما لا يفهم منه معنى» واستدرك عليه الطوفي بزيادة (معين) لأن ما لا يفهم معنى هو المهمل كديز مقلوب زيد، أما المجمل كالقرء فإنه يفهم منه معنى إلا أنه غير معين ولهذا فالبيان يحدد المعنى ولا ينشؤه[1].

وقال الآمدي: المجمل ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[2].

والإجمال يكون في اللفظ المفرد كما يكون في المركب والواقع منه في اللفظ المفرد يكون في الاسم والفعل والحرف.

ففي الأسماء يكون في الألفاظ المشتركة فهذا النوع يعتبر مرتعاً خصباً للإجمال، ومعلوم أن اللغة العربية كما تسمى بأسماء متعددة مدلولها واحد للاهتمام أو للمح معنى من المعاني وهذا ما يسمى بالمترادف كالتراب والعفر وكالأسد والضيغم والليث والهزبر، ألف فيه صاحب القاموس كتاباً سماه «الروض المسلوف فيما له إسمان إلى ألوف» وقد أنكر المترادف بعض الأصوليين ووجد مستنداً لدى ثعلب

---

(١)(٢) الطوفي: شرح مختصر الروضة ج٢ ص٦٤٩.

والزجاج وأبي هلال العسكري. قائلين ما يظن مترادفاً فليس في الحقيقة كذلك فالإنسان والبشر متباينان بالصفة، فالأول باعتبار النسيان أو الإنس والثاني باعتبار بدو البشرة وظهور الجلد فليس عليه من الصوف ما يستره كسائر الحيوانات وكالقعود والجلوس، فالأول ما كان عن قيام والثاني ما كان عن اضطجاع. قال في مراقي السعود:

وذو الترادف له حصول — وقيل لا ثالثها التفصيل
وللرديفين تعاور بدا — أن لم يكن بواحد تعبدا
وبعضهم نفى الوقوع أبداً — وبعضهم بلغتين قيدا

فإذا كان المترادف كما أسلفنا هو توارد عدة ألفاظ على معنى واحد وأسماء على مسمى فإن المشترك عكس ذلك فهو ورود أكثر من معنى على لفظ واحد وعلى حد تعريف الشوكاني «اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً».

فالأول يشكو وفرة الألفاظ والثاني يئن من كثرة المعاني، وقد أنكر بعض الأصوليين المشترك على كثرته فقال في مراقي السعود:

في رأي الأكثر وقوع للمشترك — وثالث للمنع في الوحي سلك
إطلاقه في معنييه مثلاً — مجازاً أو ضداً إجاز النبلا

ولكنهم وجدوا من أهل اللغة من أيد هذا القول كابن درستويه فقد قال:

«وإنما اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني فلو جاز للفظ واحد الدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر لما كان ذلك إبانة بل تعمية وتغطية وقد يجيء النادر من هذا لعلة».

وأثبت المشترك الخليل وسيبويه وأبو عبيدة وابن فارس والأصمعي وأبو زيد.

ولكن الإشكال يزداد إذا كان بين اللفظين تضاد يصل في بعض

الأحيان إلى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا سلمنا لمنكري المشترك والمترادف فلن نجد أمامنا إلا نسبتين من النسب الأربع وهما: التباين وهو الأصل والتواطؤ وهو الكلي الذي تتساوى فيه أفراده كالحيوان.

الفرق بين المشترك والعام:

الفرق بينهما أن العام يتناول جميع أفراده على سبيل الاستغراق دفعة واحدة والمشترك يتناولها على سبيل البدل إلا ما روي عن الشافعي والجبائي من جواز إطلاقه على معنييه فيكون عاماً. وفي المشترك بالذات كانت مشكلة الاجمال قائمة، واحتاج الفقيه إلى رأي اللغوي.

ولكن اللغوي أمام الأضداد يضيق عليه الهامش أو على الأصح الحاشية لأن الهامش مولد وإنما هو الطرة والحاشية ـ كالقرء للطهر والحيض.

وهنا لا يجد النحوي أمامه إلا التعامل مع الجملة ليقول للمالكية والشافعية الذين يقولون إن القرء هو الطهر صدقتم لأن الآية فيها (ثلاثة قروء) والتاء مع العدد تدل على تذكير المعدود وهو الطهر والحيض مؤنثة.

ويقول المنتصر للحنفية إنها لغة الشارع إذا لغة قريش فيرجح بها.

وهكذا يلجأ اللغوي إلى رد أكثر الأضداد لأن الضدية قد تكون ناشئة عن اختلاف لغات ولهجات القبائل العربية، مثال ذلك «وثب» فإنها قفز في لغة الحجاز ونجد، أما اليمانية فهي عندهم بمعنى قعد قال شيخنا المعمر الشيخ محمد سالم بن الشين في نظمه للأضداد الذي يزيد على خمسمائة بيت:

وثب أي قفز ثم قعدا عن طيئ ففيه ضد وجدا

وكلمق بمعنى كتب في لغة عقيل ومحا في لغة غيرهم:

قال شيخنا:

واللمق للمحو وللكتابة   كتب لمقا ومحا كتابة

وقد ترجع الضدية للتفاؤل كالسليم للديغ والصحيح وأصله للأخير فهو مجاز حتماً في الأول وكالناهل للعطشان والريان حقيقة في الثاني مجاز في الأول، قال شيخنا:

والناهل الريان والصادي النهل اسم لجمعه وأنشد الأُوَل:

نحن جلبنا القرح القوافلا   يحملننا والأسل النواهلا

واستعماله في العطشان من باب التفاؤل.

ولكني وجدت تخريجاً لما كان في الألوان وأحوال النفوس من شوق يفضي إلى حزن وحبور، فالشوق حركة النفس ونزاع الهوى وتلك الحركة قاسم مشترك بين الفرح والحزن، أما الألوان فتداخل اللونين فأكثر كالبياض يضرب إلى سواد والعكس والتوهج والخفوت كل ذلك يمثل قاسماً مشتركاً كالشفق للحمرة وذهب إليه الجمهور وللبياض وذهب إليه أبو حنيفة فلا تجوز عنده صلاة العشاء حتى يزول البياض، ولجأ الجمهور مرة أخرى إلى لغة الشارع ورووا حديث «الشفق الحمرة» إلا أن الصحيح أنه موقوف على ابن عمر كما للبيهقي وكالجون للأبيض والأسود وتسمى الشمس جونة.

قال شيخنا:

الجون الأبيض والأسود ومن ثم   تسمى الشمس جونة فدن

ومنه قول الراجز:

غير يا بنت الحليس لوني   طول السفار واختلاف الجون

أما أمرؤ القيس فلم يفصل الخصومة عندما قال:

ونشرب حتى نحسب الخيل حولنا نقاداً وحتى نحسب الجون أشقرا.

هل هو الأبيض أو الأسود.

وفي رأيي أنه لون يضرب إلى لون فباعتبار شياته أطلقوه على ألوان مختلفة وأطلقه الفرنسيون على الأصفر (JAUNE) وغير مستبعد أن يكونوا أخذوه من العربية، أما أحوال النفس من شوق فإنهم أطلقوا الطرب على الحزن والفرح.

قال شيخنا رحمه الله:

فـرح أو حـزن مـعـنـى طـربـا وأن أردت مـصـدراً قـل طـربـا
وفـيـه لـلـعـجـاج بـيـتـاً أو ردودا مـحـتـمـلاً لـلـمـعـنـيـيـن أنـشـدوا
أطـــربـــا وأنـــت قـــنـــســـري والـــدهـــر بـــالإنـــســـان دواري

«أفنى القرون وهو قعسري».

وكذلك شجا للحزن وللطرب قال شيخنا رحمة الله عليه:

شـــجـــاه أي أطـــربـــه وأحـــزنـــه ضد كأشجي فيهما كن متقنه
«ما هاج أحزاناً وشجواً قد شجا مـن طـلـل كـالأتـحـمـي أنـهـجـا»

وقد سبق تخرجه على أن الشوق كما يقولون هو حركة النفس ونزاع الهوى وهذا قاسم مشترك، ولكن المشكلة الكبرى في الحروف التي تفتح مجالاً لاختلاف الفقهاء يتدخل من خلاله المستشارون من أهل اللغة والنحو لتقديم النصح للفقيه حيث يكون بحاجة لدعم موقفه وتبرير مذهبه الذي اعتمده غالباً لأدلة أخرى كنصوص لم يتفق عليها أو قياس لم يسلم له فيبحث عن سند لغوي.

فالحرف بطبيعته خفي المعنى مشتركاً بين أكثر من معنى ولولا محاولة سيبويه والبصريين أن يجعلوا لكل حرف قاعدة انطلاق لما استقر قراره وما عرف نجاره ولكنهم حتى بعد أن فعلوا ذلك ظل الخلاف على أشده. ولم يلق الكوفيون السلاح ونحن ذاكرون طائفة من مسائل الخلاف الناشئة عن الاختلاف في مواقع الحروف.

أولاً: الواو بين العطف والاستئناف في قول الباري جل وعلا: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ . . .﴾.

فهل الواو للجمع فيفيد كون الراسخين في العلم يعلمون تأويله ومن جعله للاستئناف جعل الوقف عند اسم الجلالة وهي المسألة المشهورة هل يجوز أن يعلم تأويله أهل العلم أو لا يجوز، ويكون الموقف من المشابهة هو الإيمان وقطع عثانين الطمع عن إدراكه.

ولهذا الموقف نتيجة أخرى وهي انكماش منطقة المتشابه حتى لا تتسع لغير أوائل السور المبتدئة بأحرف هجائية كـ «ألم» و«ص» وأقسام القرآن عند بعضهم «والمرسلات» «والذاريات».

أما إذا كان يعلمه الراسخون ليصبح كمتشابه الحلال والحرام (وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس) وهو ما يوحي بأن القليل من الناس يعرفها فتكون النتيجة عكس ما تقدم وهو أن المتشابه يجب الإيمان به وانتظار البيان والبحث عنه وطبقاً لذلك يتجه قول من قال: إنه يشمل آيات أخرى كآيات الصفات، واللغة لا تحسم والقول الأول هو الأظهر فهو من باب تكليف التسليم لا من باب تكليف العمل والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

إن مكانة الواو مكانة حاسمة في مسألة من مسائل العقيدة والفقه.

وواو أخرى مترددة بين العطف والحال وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾.

فيتمسك بعض المعتزلة بهذه الواو بدعوى أنها عاطفة في مسألة علم الباري جل وعلا قائلين إنما علمه الآن، ويجادل أهل السنة بأن الواو هنا للحال ويتراجع البعض كما هو مقتضى كلام الطوفي أمام دعوى أن جملة الحالي في هذا المقام لا بد أن تقترن بقد وهي هنا غير مقترنة بقد لا ظاهرة ولا مقدرة، وهكذا سلموا لغوياً بأن الواو عاطفة وبالمراجعة ثبت أن أصل هذه المقولة للزمخشري (واعتزاله لا يخفى) وقد نبه ابن مالك وهو سني على ذلك ورد عليه في شرحه للتسهيل[1] قائلاً: إن اشتراط لزوم قد إنما يكون حيث لا يعود الضمير من الجملة الحالية إلى صاحب الحال، فأن عاد فليس من الواجب ذكر قد مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾﴾ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾.

ويقول طرفة:

وكرى إذا نادى المضاف محنبا   كسيد الغضا نبهته المتورد

وهو كثير:

وإنما تلزم قد إذا لم تشتمل جملة الحال على ضمير يعود على صاحب الحال كقول علقمة:

فجالدتهم حتى اتقوك بكبشهم   وقد حان من شمس النهار غروب

وقول معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما:

نجوت وقد بل المرادى سيفه   من ابن أبي شيخ الأباطح طالب

هل المذهبية كانت وراء الخلاف حول هذه الواو وهل الزمخشري كان ينتظر هذه الواو لينفذ من خلالها إلى تأييد إخوانه في المذهب كما حاول النفوذ من خلال فعل نظر ليقول إنها الانتظار نافياً

---

(١) ابن مالك، شرح التسهيل جـ٢ ص٣٧٢ ـ ٣٧٣.

بذلك رؤية الباري جل وعلا منشداً للحطيئة:

وقد نظرتكم إيناء صادرة للورد طال بها حوزي وتبساسي

فانبرى له أهل السنة وفي مقدمتهم الأزهري قائلاً: إن نظر إذا تعدت بإلى فإنها لا تكون إلا للرؤية لا غير. كما ذكره مرتضى الزبيدي، وفي رأيي أن اللغة لا تحسم، قال تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ وقد تعدت بإلى ولكن الحديث الصحيح «إنكم ترون ربكم...» هو الذي يؤيد مذهب أهل السنة ويجعل ناظرة بمعنى الرؤية.

واو أخرى هل هي لمجرد الجمع أم أنها تفيد الترتيب وذلك في باب الشركة «باب العطف» كما سيسميه سيبويه، هذه الواو هي التي في آية الوضوء ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ الآية، فذهب الحنفية والمالكية إلى أنها لمجرد الجمع وعليه فلو لم يرتب أعضاء الوضوء صح وضوءه وذهب الشافعية إلى أنها للترتيب لجأ كل فريق إلى شهادة نحاته.

فيقول الجصاص الرازي إنه سأل شيخه أبا عمر المعروف بغلام ثعلب فقال له: «إن الواو لا تجيء للترتيب»[1].

وادعى بعض النحاة الإجماع تبعاً لسيبويه كالسيرافي والسهيلي والفارسي على أن الواو لا تكون للترتيب.

وانتقد ابن هشام هذا الإجماع قائلاً إنه مردود.

ويقول قطرب والربعي والفراء وثعلب وأبو عمرو الزاهد والشافعي إنها للترتيب.

ولكن ابن مالك انتصر لمذهبه النحوي مذهب سيبويه على حساب مذهبه الفقهي مذهب الشافعي.

فقال في الكافية:

واعطف بواو لاحقاً أو سابقاً في الحكم أو مصاحباً موافقاً

وهو بيت مشترك بين الخلاصة والكافية ولكنه يضيف بعده في الكافية:

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول جـ١ ص٨٦.

وبعض أهل الكوفة الترتيبا عزى لها ولم يكن مصيبا

وفي شرحه قال إن أئمة الكوفة براء من هؤلاء القائلين بالترتيب ونعجب هنا ما الذي جعل النحاة يستعملون لغة الفقهاء في التخطئة والبراءة ويترتب على هذا الخلاف ما لو قال لزوجته أنت طالق إن دخلت الدار وكلمت زيداً، فهل لا بد لوقوع الطلاق أن تدخل الدار أولاً وتكلم زيداً ثانياً، أنه يجري على ذلك الخلاف عند الشافعية.

وكذلك لو قال لعبيده فلان وفلان أحرار عن دبر مني ولم يحمل الثلث إلا بعضهم هل يعتق من ذكر أولاً بناء على أن الواو للترتيب.

وواو أخرى ترددت بين العطف المقتضي للمغايرة المعنوية وبين عطف يكتفي بالمغايرة اللفظية وبين الزيادة فيما رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجه أن عائشة رضي الله تعالى عنها أمرت أبا يونس مولاها وكاتب مصحفها أن يؤذنها إذا بلغ حافظوا على الصلوات الآية، فآذنها فأمرته بزيادة «وصلاة العصر» بعد: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى (وصلاة العصر).

فادعى بعض الشافعية أن العصر هي الصلاة الوسطى لهذا العطف الذي يقتضي المغايرة، وللرد على هذا القول كان لا بد من تجنيد كل الحيل اللغوية، بما فيها دعوى الزيادة مستدلين «بنقل الشوكاني في نيل الأوطار» بقول أمرئ القيس:

فلما أجزنا ساحة الحي وانتحى بنا بطن خبت ذي حقاف عقنقل

مدعين أن الواو التي قبل انتحى زائدة في جواب الشرط، وأصله: فلما أجزنا ساحة الحي انتحى بنا إلى آخره.

ولما فكرت في ذلك تبين لي أن هذا الاستدلال غير صحيح لأن جواب الشرط في البيت الثاني الذي توقفوا قبله وهو:

هصرت بفودى رأسها فتمايلت على هضيم الكشح ريا المخلخل

واستدلوا بقول الشاعر:

فإذا وذاكم يا كبيشة لم يكن إلا كلمة حالم بخيال

واستدلوا بآيات كريمة قابلة للتأويل، وبقول الخليل إن الواو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ مقحمة زائدة.

قلت وأصل جواز الزيادة مذهب الأخفش الكبير عبد الكريم الهجري الذي يقول بزيادة الفاء والواو: قال ابن بونة:

بالزيد الأخفش الكبير يحكم للفاء والواو وذا أسلم

والأخفش الكبير ليس من أقوى النحاة وفضله الكبير كونه أستاذ سيبويه، أما أشهر الأخافش فهو الأخفش الصغير علي بن سليمان.

وادعوا أنه من عطف المترادفين سوغه التباين اللفظي كقول عدي بن زيد العبادي:

فقدمت الأديم لراهشيه فألفى قولها كذباً ومينا

وقول عنترة:

حييت من طلل تقادم عهده أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

وقول الآخر:

ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأي والبعد

قال الشوكاني:

وهذا التأويل لا بدّ منه لوقوع هذه القراءة المحتملة في مقابلة النصوص الصريحة.

وقد يكون الحرف محذوفاً فيؤدي إلى الإجمال لكون الفعل المذكور يتعدى بأكثر من حرف، فلو قدر أي منهما لتغير المعنى بحسبه كقوله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ يتعدى بفي وعن والفعل بعلاقته بأي من الحرفين ينقلب معناه.

وأما الأفعال فكان لاشتراك الفعل بين أزمنة متعددة وقعا في اختلافهم فالأصل أن يقع النكاح والبيع بصيغة الماضي الواقع في الحال لأنه إنشاء: أنكحت وزوجت وبعت وابتعت واشتريت فلو قال: أبيعكها بصيغة المضارع فيقول الأحناف الذين يفرقون بين النكاح الذي يقع بالمضارع احتياطاً لا يقع البيع به لأنه بمنزلة الوعد وترجيح معنى الاستقبال على الحال إلا لعرف ويقول المالكية: يقع البيع إلا أنه إذا قال لم أرد بيعاً حلف ولم ينعقد البيع لعدم وضوح الصيغة.

وكذا في الالتزام لأن الماضي أظهر وذلك في الطلاق وغيره ولهذا فلزوجته البينونة إن قال: «إن أعطيتني ألفاً فارقتك أو أفارقك إن فهم الالتزام أو الوعد أن ورطها» هذا نص خليل ويقول الزرقاني: إن صيغة الماضي للالتزام والمضارع للوعد وضعاً فيهما إلا لقرينة».

أما علي الأجهوري فيرد الأمر إلى السياق والقرائن:

قرائن الأحوال أو سوق الكلام — مورد فرق بين وعد والتزام

ومن فروع مسألة المضارع من قال لزوجته: طلقي نفسك فقالت أطلق فإذا قلنا إن المضارع للاستقبال لا يقع شيء إلا إذا قالت أردت الإنشاء، هكذا قال الرافعي الشافعي. ومسألة المضارع أقرب للإجمال لوجود خمسة مذاهب فيها للنحاة ذكرها أبو حيان في الارتشاف ورجح أن المضارع مشترك بين الحال والاستقبال لا رجحان لأحدهما على الآخر قائلاً إنه ظاهر مذهب سيبويه، خلافاً للزجاج فهي عنده للاستقبال وابن الطراوة فهي عنده تختص بالحال. أما ابن مالك فهي أرجح عنده في الحال إذا تجردت من القرائن قاله في التسهيل ونظمه ابن بونة بقوله:

ورجح الحال إذا ما جردا — وبكآنف ولام الابتدا

أما الإجمال في الكلام المركب فقد ينشأ عن التباس مفسر الضمير والأصل أن يتأخر عن مفسره وأن يفسر بأقرب اسم ظاهر إليه ولكن هذا الأصل ليس مستقراً كحديث «لا يمنعن أحدكم جاره أن يغرس خشبة في

جداره» فمفسر الضمير هنا غير واضح هل هو الجار لأنه أقرب اسم ظاهر إلى الضمير أو الشخص الموجه إليه لأن سياق الكلام فيه.

وكذلك يقع الإجمال بسبب الموصول الواقع في اللفظ المركب كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾. فهو متردد بين الولي والزوج قال ابن عطية قال ابن عباس رضي الله عنهما وعلقم وطاووس ومجاهد وشريح والحسن وإبراهيم والشعبي وأبو صالح وعكرمة والزهري ومالك وغيرهم: هو الولي الذي المرأة في حجره فهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها والسيد في أمته. وقالت فرقة من العلماء: هو الزوج قاله علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسعيد بن جبير وكثير من فقهاء الأمصار وقاله ابن عباس أيضاً.

قال الطوفي والصحيح من مذهب أحمد والشافعي أنه الزوج وهو مذهب أبي حنيفة واختار الطوفي مذهب مالك أنه الولي: الأب وسيد الأمة.

وقد يقع الإجمال من جهة التصريف: كالمختار للفاعل والمفعول أصلها مختير بكسر الياء في الفاعل وفتحها في المفعول ولكن الإعلال منع وهو قلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ـ من ظهور الحركة فوقع الإجمال وإلى ذلك أشار ابن مالك في الألفية بقوله:

من واو أو ياء بتحريك أصل   ألفا أبدل بعد فتح متصل

إن حرك التالي إلى آخره.

وحكم المجمل التوقف على البيان الخارجي.

ولا بد أن يبحث عن هذا البيان بوجود خبر يرجح أحد المعنيين كخبر «الشفق الحمرة» فهو يرجح مذهب الجمهور القائل بأنه بمغيب الحمرة تجب صلاة العشاء خلافاً لأبي حنيفة القائل بأنه لا بد من انتظار زوال البياض لأن الأصل بقاء وقت المغرب وعدم دخول العشاء والأصل بقاء ما كان على ما كان فلا ينتقل إلا بيقين وهو اختفاء

البياض وهذا الحديث أخرجه الدارقطني مرفوعاً عن طريق عتيق بن يعقوب قال: حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «الشفق الحمرة فإذا غاب الشفق وجبت الصلاة».

وله طرق والصحيح الوقف على عبد الله بن عمر كما قال البيهقي فاعتضد مذهب الجمهور بتفسير الشارع أو تفسير الصحابي على أن الخبر موقوف.

وكذلك في القرء، فاستدل القائلون بأنه الحيض بالحديث الصحيح الذي رواه وأبو داود والترمذي وابن ماجه أن النبي ﷺ قال في المستحاضة: «تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي».

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾ فالأشهر في مكان الحيض وليست في مكان الطهر، قلت: وهذه الأدلة ليست صريحة فالآية فيها إشارة فقط أما الحديث فهو في المستحاضة وليس في العدة ووجه الدليل منه أن لغة الشارع وردت بإطلاقه على الحيض قطعاً دون الطهر وهذا هو مذهب أبي حنيفة والرواية الراجحة من مذهب الإمام أحمد أما مالك والشافعي فقالا إن القرء الطهر واستدلا بأنه مذهب عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وبقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ أي في وقت عدتهن والطلاق إنما يكون في الطهر واستدلوا كذلك بدخول التاء في العدد والأطهار مذكرة والحيض مؤنثة قال تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيۡهِمۡ سَبۡعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ﴾.

ولا حسم لهذا الخلاف من الناحية اللغوية فالعرب نطقت بالاثنين فقالت في استعماله في الحيض:

ورق ذي ضغن على قارض   له قروء كقروء الحائض

وقال الأعشى في الطهر:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة   تشد لأدناها عزيم عزائكا

مورثة مالاً وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

ولا نزاع أن القرء هو وقت الشيء قال مالك بن الحارث الهذلي:

كرهت العقر عقر بني سليل إذا هبت لقارئها الرياح

فالقرء هو وقت الطهر ووقت الحيض وهو الانتقال من هذا لذاك فهي ثلاث انتقالات فالعدد نص والمعدود مجمل. ولولا أنه لم يقل أحد بالتخيير في العدة بين الحيض والطهر لقلت به لأن اللغة تحتمله. وإطلاق المشترك في معنييه ذهب إليه الشافعي، وما ذكره أبو عمرو بن العلاء من كون العرب يسمى بعضهم الحيض قرءاً ويسمي بعضهم الآخر الطهر قرءاً يرجح كفة من قال أنه الحيض لأنها لغة الشارع ويرجحه أيضاً من الناحية اللغوية كون القرء للجمع فذلك أصل معنى قرأ والجمع بالحيض أولى لاجتماع الدم في الرحم منه في الطهر والعكس قد يكون مقبولاً.

قال عمرو بن كلثوم التغلبي:

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

أي لم تجمعه في جوفها.

وكذلك الحقائق الشرعية قبل البيان يكون إجمالها من باب إجمال الصفة فإجمال الصلوات هو إجمال صفة وكيفية وقع بيانها بالسنة أو إجمال مقدار كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ بينته السنة وجعل بعضهم منه الأحكام المتعلقة بالأعيان: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾ والمترددة بين المعنى الشرعي واللغوي كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾.

ورد بعضهم الإجمال إلى البيع لأنه ليس كل بيع حلالاً.

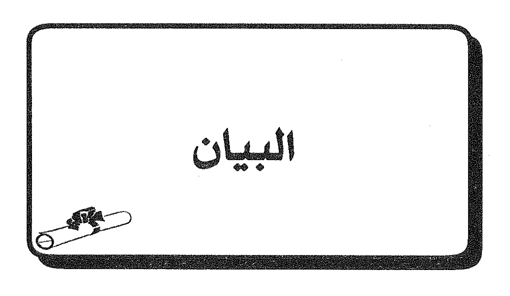
وكذلك نفي الجنس في حديث (لا صلاة إلا بطهور) وهو يروى

عند مسلم وغيره بلفظ «لا يقبل الله صلاة بغير طهور»، «ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل» وقد رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وابن ماجه والنسائي والدارمي والبيهقي إلا أن الموقوف على حفصة أصح عن بعضهم، حديث الترمذي: «لا نكاح إلا بولي».

قال في مراقي السعود:

والنفي للصلاة والنكاح والشبه محكم لدى الصحاح
والعكس في جداره ويعفو والقرء في منع اجتماع فأقفو





ـ البيان لغة: اسم مصدر من بين الشيء بياناً، إذا أوضحه.

ـ واصطلاحاً: هو نص أو ظاهر أو غير ذلك من كل أمر بينٍ يجعل المجمل بيناً ظاهراً، ويجعل المشكل جلياً.

فهو إذن إيضاح المجمل، وإزالة الإشكال.

* أنواع البيان:

(١) البيان باللفظ (بالقول):

ـ قال تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢﴾. فهذا مجمل مبهم، ﴿فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ۝٥﴾. هنا: فصل المبهم، وجاء البيان بعد الإجمال.

ـ وقال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾، ما هو ذلك الأمر؟ ﴿أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾(أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين).

فالبيان هنا جاء لفظاً، وهذا البيان باللفظ كثير جداً في الكتاب والسنة.

(٢) البيان بالفعل:

ـ قال رسول الله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» ثم كانت صلاته بياناً بالفعل لقوله تعالى: ﴿فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

ـ وقال رسول الله ﷺ: «خذوا عني مناسككم» فكانت أفعال حجه بياناً بالفعل لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.

(٣) البيان بالكتابة (بالقلم):

لا يقتصر البيان على اللفظ والفعل، بل يكون أيضاً بالكتابة والقلم، لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ مبيناً لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤﴾.

كما كان النبي ﷺ وخلفاؤه يكتبون لعمالهم في مسائل الزكاة وغيرها.

فالزكاة هي الفريضة التي بينت بالخط، فهي إنما ثبتت بكتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وبينت مقاديرها به.

(٤) البيان بالإشارة:

كما ثبت في الحديث، أن النبي ﷺ قال: «الشهر هكذا وهكذا، وهكذا» وخنس بإبهامه ﷺ، أي تسعة وعشرون يوماً ـ.

ـ وكذلك ما ثبت عنه ﷺ، أنه كان في حجرته الشريفة، فاختصم رجلان هما، كعب بن مالك، وعبد الله بن أبي حدرد ـ، اختصما في دين للأول على الثاني، فقال الرسول ﷺ: «يا كعب بن مالك» وأشار بيده «الشطر»، ـ أي: ضع شطر دينك ـ، فقال كعب بن مالك: فعلت يا رسول الله.

(٥) البيان بالعقل والحس:

قال تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ أي: الريح التي نزلت بعاد، فالمقصود، أنها تدمر شيئاً مخصوصاً، والتدمير ليس كاملاً.

كيف عرفنا ذلك؟

عن طريق الحس والعقل فالسماوات والأرض لم تدمرها تلك الريح.

* هل يجوز تأخير البيان أو لا يجوز؟

اختلف العلماء على قولين:

١) القول الأول: لا يجوز تأخيره، لأن تأخير البيان هو تجهيل السامع، فبدلاً من أن تحمله على العلم أتيته بكلام مجمل لم تبينه له.

٢) القول الثاني: أنه يجوز عقلاً وشرعاً:

ـ عقلاً: قالوا: إن المتشابه هو تكليف الإيمان، وأن المجمل هو تكليف للتمرين والتسليم، فالمجمل يؤمن به ولكنه يطلب العلم للعمل، وهذا النوع من التكليف يمرن المسلم على الانتظار والتسليم لله تعالى.

ـ وشرعاً: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ عطف في الآيتين السابقتين بـ (ثم) وثم تدل على العطف بالتراخي.

ـ أيضاً: ما ورد في قصة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٦﴾﴾.

هنا تأخر البيان، ولهذا هم طلبوه، وطلبوا بعده بياناً إثر بيان ﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ ۖ فَٱفْعَلُوا۟ مَا تُؤْمَرُونَ﴾.

ـ فكل هذا يدل على جواز تأخير البيان.

* ولكن البيان لا يتأخر عند الحاجة إليه، والنبي ﷺ يجب عليه البيان، لهذا استشكل بعض العلماء: تأخير النبي ﷺ للبيان في حال

المسيء صلاته، عندما جاء الرجل إلى النبي ﷺ، فرد عليه النبي ﷺ وقال له: «صل فإنك لم تصل»، فرجع وصلى ثم جاء إلى النبي ﷺ، فقال له ﷺ: «صل فإنك لم تصل» (فعل ذلك ثلاثاً).

فقال الرجل في الثالثة: والذي بعثك بالحق ما أُحسن غير هذا، فعلمه الرسول ﷺ الصلاة.

ـ استشكل بعض العلماء: كيف يؤخر النبي ﷺ البيان، والرجل يمكن أن يموت في هذا الوقت؟

وأجيب على ذلك بعدة أجوبة: منها:

ـ أن النبي ﷺ يعلم بوحي من الله أن هذا الرجل لن يموت في هذا الوقت.

ـ وقالوا: إن النبي ﷺ فعل ذلك ليكون ذلك التعليم راسخاً في عقله، فهذه وسيلة عملية، فبدلاً من أن تعلمه من أول مرة، اتركه حتى يشعر بالحاجة إلى التعلم، فحينئذ علمه.

* قد يلجأ المجتهد إلى عدة وسائل لبيان المجمل، منها:

ـ لغة النبي ﷺ:

نحن نعرف أن أبا حنيفة والإمام أحمد يقولان، إن القرء هو الحيض، واستدلوا على ذلك بالحديث «اتركي الصلاة أيام أقرائك»، هذا الحديث في المستحاضة، واستدلوا به، أن النبي ﷺ سمى الحيض قرءاً.

كذلك في الشفق، قال أبو حنيفة هو البياض.

وقال الجمهور: هو الحمرة، لحديث «الشفق الحمرة».

* قد ينشأ الإشكال عن وجود نصين، مثال ذلك:

ـ قول النبي ﷺ ـ في الحديث الصحيح: (لا عدوى ولا طيرة) هذا واضح، لكنه سيصبح مشكلاً عندما نقرأ حديثاً آخر هو صحيح

أيضاً: قوله ﷺ: «ولا يورد ممرض على مصح»، وأيضاً حديث «فر من المجذوم فرارك من الأسد» أخرجه البخاري تعليقاً.

وقع الإشكال في: أنه نفى العدوى في الحديث الأول، ثم جاء في الحديثين السابقين يحذر من أن يورد ممرض على مصح؟

ـ بيان ذلك: أن نقول إن العدوى لا وجود لها بنفسها، بل إن الباري جل وعلا هو الذي يخلق المرض.

ولهذا قال النبي ﷺ للرجل الذي قال: إن الجرباء ترد عليهم، قال له: «فمن أعدى الأول».

ومعنى النهي عن المجذوم: حتى لا يتطير المرء منه، حتى إذا وقع له شيء قال: نعم بسبب ذلك المجذوم، وإلا فقد ثبت أن النبي ﷺ أكل مع المجذوم، تواضعاً منه ﷺ.

كذلك في تفسير هذا الإشكال: نجد أن عمر بن الخطاب كان يسير إلى الشام، فلما بلغ مكاناً يقال له سرغ، أخبر عن الطاعون في الشام، فتوقف، فقال له أبو عبيدة رضي الله عنه (أفراراً من قدر الله؟!).

فقال له عمر: «نعم، أفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان واد له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرى مجدبة، أرأيت لو تركت المجدب ورعيت في الخصب، ألست ترعى بقدر الله؟» أو كما قال.

ـ ذكر الطوفي إشكالاً حول كلمة قالها الإمام أبو حنيفة رحمه الله مع الحديث في قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة إلا مؤمن»، فأبو حنيفة مرة قال لقومه: «لا يدخل النار إلا مؤمن». فنشأ عن هذا إشكال فإذا كان لا يدخل الجنة إلا مؤمن، ولا يدخل النار إلا مؤمن، فمعنى هذا: أن أهل الجنة وأهل النار من المؤمنين!!

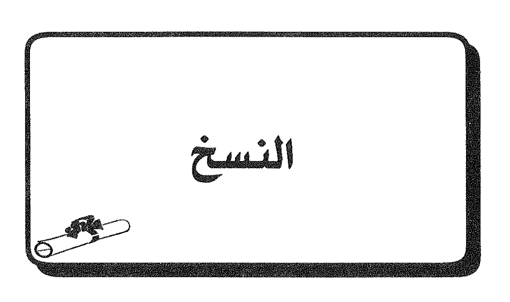
ولكن هذا الإشكال يزول عندما نعرف: أن هذا الإيمان ليس

إيماناً في الدنيا ينفعه، قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾. فالإيمان المقصود هنا: إيمانهم عندما يرون العذاب.

ـ أيضاً: يرد إشكال بين قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾﴾، مع قوله ﷺ: ـ لأهل قليب بدر ـ: «يا أهل القليب: هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟، فقد وجدت ما وعدني ربي حقاً».

فاحتاج ذلك إلى أن نقول (إنك لا تسمع الموتى) أي: إسماعاً ينتفعون به، أو إنك لا تحصل نفعاً في إسماعك لهم .اهـ.





النسخ

النسخ ليس من دلالات الألفاظ، وإنما هو رفع خطاب بخطاب آخر.

أما دلالة اللفظ ـ التي يتصرف فيها المجتهد ـ فهي النظر إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى.

تعريف النسخ:

ـ لغة: هو الإزالة، وهو نقل الشيء من محل إلى محل آخر، ومنه قولهم: «نسخت الريحُ الأثر»، أي أزالته و«نسخت الشمسُ الظل» أي، أزالته وحوَّلته.

وأما بمعنى النقل، فمنه قولهم: «نسخت الكتاب» أي: نقلته، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ وليس النقل هنا حقيقياً لأن الأصل لم يزل فهو شبه نقل كما في الروضة وحده شرعاً: «رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه» هذا تعريف صاحب الروضة[1].

*** مسألة: هل النسخ واقع؟**

النسخ واقع، خلافاً لمن ادعى أنه ليس واقعاً، ورأى أنَّ ذلك منافٍ لكمال علم الله وحكمته.

---

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، جـ٢ ص٢٥١.

إلا أنَّ النسخ واقع شرعاً، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، ويقول تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ ﴿٣٩﴾﴾.

هو واقع، لأن بعض الآيات وردت بخطاب ثم جاءت آيات أخرى بعدها لترفع ذلك الخطاب، وتظهر أنه إنما كان خطاباً مؤقتاً.

وذلك تارة يكون بنص واضح كقوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ وذلك بعد أن قال: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾، ففي أول الإسلام كان المطلوب أن يقف عشرون لمائتين لأن المسلمين كانوا قلة، ولكنهم كانوا أقوياء. ولهذا كان التكليف بحسب ذلك الوضع النفسي الذي جعلهم الله فيه.

ولكن الله علم ما ستكون عليه هذه الأمة من الضعف فخفف عنها أعباء هذا التكليف.

فهنا يَرِدُ النصُّ صريحاً بأنه ناسخ.

وقد لا يكون الأمر كذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَـٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾.

ثم تَرِدُ الآية الأخرى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾﴾.

فالآية الثانية ناسخة للأولى.

فإنَّ المرأة كانت تعتد بحول تبقى جالسة في البيت لا تخرج منه، ولا تلبس ملابس جديدة، ولا تغتسل بماء، وتلك كانت عادة العرب.

فعلى الصحيح، أنَّ الآية الثانية هنا نسخت آية الحَوْل.

وزعم بعضهم: أنَّ آية الحَوْل إنَّما هي في الوصية بمقامها في بيت الزوج، وليست دالة على العدَّة، وبالتالي: فلا يكون هناك نسخ.

* المهم أن الخطاب تارة يبدو واضحاً في النسخ، كما في قول النبي ﷺ «إنما نهيتكم من أجل الدافَّة فكلوا وادَّخروا» ـ في مسألة لحوم الأضاحي.

والدافة هم أولئك الأعراب الجياع، الذين كانوا يأتون إلى المدينة سراعاً من أجل البحث عن القوت.

وأيضاً، قوله ﷺ: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكركم الآخرة».

* ما هي حكمة النسخ؟ وكيف يجوز على الله سبحانه وتعالى؟

ـ اليهود أنكروا النسخ، وقالوا: إنَّ النسخ معناه، البَداء، أي: أنَّ الله جل وعلا يبدو له شيء لم يكن بدا له فيما قبل.

ـ والجواب عن هذا من وجهين:

أولاً: الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الخلق، وقدّر الآجال، وقدّر الآماد (الأزمنة) المختلفة، ولكل زمن حكم يبتدئ، وحكم ينتهي، فكما خلق الله سبحانه وتعالى الخلق متغيراً، يخلق الإنسان يحييه ويميته، أي: ينتهي زمن المخلوق، فكذلك يأمر بالأحكام ثم ينهي ذلك الحكم، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾.

وأشار الباري جل وعلا إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾﴾.

والله سبحانه وتعالى غيَّر شرائع الرسل التي كانت قائمة قبل النبي ﷺ، ونسخها بشريعة النبي ﷺ، لانتهاء زمانها: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾، فهذه الآجال والآماد تنتهي، فتنتهي

معها أحكام كانت قائمة معها، وتكون المصلحة في زمان مغايرة لمصلحة أهل زمان آخر هذا هو الجواب.

ثانياً: أنَّ النسخ فيه تخفيف ودفع للمشقة، فهو في أغلب الحالات انتقال من خطاب شديد إلى خطاب أخف، وانتقال من خطاب غليظ إلى خطاب أرقُ.

* إذن: حكمة النسخ هي مراعاة تطور الزمن وتقلّبه، كما أنَّ فيه تخفيفاً، وبياناً ليسر هذا الدين وسهولته، ولهذا قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ﴾.

فبين أنه يضع الأغلال والإصر، والتكاليف الغليظة التي كانت عليهم.

*** مجالات النسخ:**

هناك مجالان لا يجوز النسخ ولا يَرِد فيهما:

١ ـ المجال الأول: يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته، فهذا لا يطرأ عليها نسخ ولا يمكن ذلك، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

٢ ـ المجال الثاني: مجال الأخبار والقصص التي أخبر الله بها في كتابه العزيز، (عن قوم هود وصالح وموسى وعيسى... إلخ). فهذا المجال لا نسخ فيه، لأنَّ نسخ الأخبار معناه الكذب، والكذب غير وارد في كلام الله سبحانه وتعالى، ولا في كلام نبيه ﷺ، والمجالان يجمعهما الخبر فالنسخ لا يكون فيه سواء كان خبراً عن الباري جلت قدرته أو عن الأمم الماضية أو عن الجنة والنار وأحوال الآخرة وغيرها.

* والنسخ لا يكون إلا في مجال واحد:

هو مجال الأحكام: الأوامر والنواهي.

- كما في قوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾.

- وكما في القبلة، فالنبي ﷺ كان يصلِّي إلى بيت المقدس، ثم نسخ هذا بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾﴾.

- كذلك مسألة الأسرى، الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾. هنا انتقل الحكم مباشرة من التشديد في أوَّل الآية إلى التخفيف في التي بعدها: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَـٰلًا طَيِّبًا﴾.

- كذلك: يقول الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، معناه: صوموا كصومهم، ولكن أمراً آخر يأتي ليبين صفة مخصوصة لهذا الصوم أخف من صوم من قبلنا.

* فالنسخ رحمة، وحكمته هي: التيسير، كما قال الشافعي - في الرسالة، وغيره.

- وقد نبه على أن هذه الحكمة أغلبية أكثر الأصوليين، وقالوا: إنَّ النسخ قد يأتي بحكم أشد وأغلظ، كما في حد الزاني الذي كان الحبس، ثم نسخ إلى الجلد للبكر، والرجم للمحصن، فهذا انتقال إلى الأغلظ.

إلا أننا نقول: إنَّ هذه المسألة وما شابهها إنما هي استثناء من القاعدة والحكمة هي: التيسير.

* **مسألة: هل يُنسَخ القرآن بحديث الآحاد؟**

القرآن ينسخ بالقرآن وينسخ بالحديث المتواتر.

أما حديث الآحاد فلا ينسخ القرآن ـ على الصحيح، ولا الحديث المتواتر، بل حديث الآحاد ينسخ حديث الآحاد فقط. لأنَّ الخطاب الدال على النسخ ليس كالخطاب الدال على التخصيص. وهذا هو مذهب الجمهور. وخالف بعض أهل الظاهر والباجي، فقالوا بالنسخ واختاره الطوفي.

* مسألة هل تنسخ السنة المتواترة القرآن؟

اختلف العلماء:

ـ ذهب الإمام أحمد والقاضي إلى أنَّ ذلك لا يجوز[1].

ـ وذهب الشافعية والمالكية وأبو الخطاب من الحنابلة: إلى أنَّ ذلك يجوز، لأنها ثابتة قطعاً وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾، قالوا: إنَّ الخيرية هنا هي خيرية امتثال الأمر.

ومثلوا لذلك بحديث: «لا وصية لوارث»، وقالوا: إنَّ هذا الحديث نسخ قول الله جل وعلا: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾.

ـ كذلك: احتجوا بقول النبي ﷺ: «قد جعل الله لهنَّ سبيلاً»، البكر بالبكر جلد مائة جلدة وتغريب عام، والثيب بالثيب الرجم.

قالوا: نسخ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة ج٤ ص٣٢.

﴿فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾﴾.

* أما الذين قالوا: لا يُنسخ القرآن بالسنة، فردُّوا هذا الاحتجاج:

أولاً: قالوا: إنَّ نسخ الوصية للوارث لس بالحديث، وإنما هو بآية المواريث.

وقالوا ـ أيضاً ـ: إذا افترضنا أنَّ هذا الحديث هو الذي رفع حكم الآية، فإنَّ الآية هي من باب العام، لأنَّ بعض الأقارب ليس وارثاً. وبالتالي: فإنَّ حديث: «لا وصية لوارث»، هو مخصص فقط وليس رافعاً.

ثانياً: بالنسبة للحديث الثاني، فإنَّ الآية قد أشارت إلى أنَّ الحكم الذي ورد بها ليس ثابتاً: ﴿أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، وعلى هذا فإنَّ الحديث يكون تفسيراً وإيضاحاً لهذا السبيل.

* كما أنَّ ذلك النسخ قد يكون بآية الجلد: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾، وبتلك الآية التي نسخ لفظها ـ بالنسبة للثيب ـ: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله». مع إن هذه الأمثلة من الحديث ليست من المتواتر.

* والحق: أنَّ هذه الأمثلة ليست حاسمة كثيراً، لأنَّ الأحاديث التي استدل بها تحتمل ألا تكون ناسخة بمفردها، بل هي ناسخة بضميمة آيات أخرى إليها.

* **أقسام النسخ:**

١/ نسخ التلاوة (الرسم)، وبقاء الحكم.

٢/ نسخ الحكم، وبقاء الرسم.

٣/ نسخ الحكم والرسم معاً.

كما قال إمام الحرمين: بنظم الشيخ سيدي محمد:

وجاز نسخ الرسم دون الحكم ونسخ حكم وبقاء الرسم
وينسخ الرسم وحكمه معاً كالرضعات العشر فيما سمعا

* بعضهم: أنكر نسخ الحكم وبقاء الرسم. وقال: ما الفائدة من ذلك؟

الجواب: أنَّ القرآن الكريم له حكمان:

- حكم يتضمنه معناه، يراد به العمل والامتثال له.

- وحكم يتضمنه لفظه، يراد منه التعبّد به، وتلاوته لوجه الله تعالى، ولما كان القرآن له هذان الوجهان جاز أن يُنسخ أحدهما ويبقى الآخر، وهذا كثير في القرآن الكريم.

مثاله:

- قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، هنا: نُسخ الحكم وبقي اللفظ، وذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

- كذلك: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، هذه الآية نُسخت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾﴾.

- أيضاً: قوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا ﴿٥٢﴾﴾، هذه الآية نُسخت بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِىٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّٰتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَٰلَٰتِكَ ٱلَّٰتِى هَاجَرْنَ

مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِىٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٠﴾﴾.

* نسخ الرسم وبقاء الحكم:

من ذلك: آية **(الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)**.

فقد ورد عن عمر بن الخطاب أنه قال: آية قرأناها وحفظناها كانت في القرآن... فذكر هذه الآية.

ـ بعض العلماء توقّف في هذا، وقالوا: كيف يثبت القرآن بخبر الآحاد؟

الجواب: أنه لم يثبت لفظ هذه الآية في المصحف، وإنما الثابت كونها نزلت ونسخت.

* نسخ الرسم والحكم:

من ذلك: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «كان فيما يتلى: عشر رضعات.... إلى آخره»، فهنا: نسخ الرسم والحكم.

* النسخ إلى بَدَلٍ وإلى غير بَدَل:

النسخ قد يكون إلى بدل ـ أغلظ أو أخف ـ، وإلى غير بدل فلا يعوّض بشيء، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فقد كان الأمر بالصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ، فنسخ هذا الأمر إلى غير بَدَل.

* وهنا: اختلف العلماء: هل يجوز النسخ بدون عمل أو لا يجوز؟

ـ ذهب جماعة من العلماء: إلى إنَّ النسخ يجوز أن يقع بدون

أن يعمل بالأصل، واحتجوا بقوله تعالى - في إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِى ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٠٨﴾﴾.

هنا: فقد نسخ بذبح (كبش) قبل أن يعمل به.

فهذا يدل على أنّ النسخ يمكن أن يقع قبل العمل بالأول، وأن الأمر بالأول دون العمل به، هو من أجل الابتلاء والاختبار، فالله سبحانه وتعالى يبتلي عباده.

* قد يأتي التحريم متدرجاً كما في الخمر:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾﴾.

ثم قال تعالى: ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾.

ثم جاءت آية في تحريم الخمر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾. إذا اعتبرناه نسخاً يكون من باب نسخ الأخف بالأثقل.

وإذا قلنا: لم يكن مباحاً، وإنما كانت براءة أصلية، فلا يوجد نسخ، بل تدرج في الخطاب.

* النسخ إلى بدل كثيرٌ جداً، كنسخ خمسين صلاة إلى خمس

صلوات، وكذلك: نسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان، وكذلك في القبلة من بيت المقدس إلى مكة (الكعبة)، وكذلك نسخ الوصية لوارث إلى غير وارث من الأقرباء وغيرهم ونسخ حرمة الأكل ـ في الصيام ـ بعد النوم.

مسألة: الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به لأن الإجماع لا يقوم دليلاً إلا بعد وفاة سيدنا رسول الله ﷺ وبعده ﷺ لا يجوز رفع حكم ثبت نصه لأنه إحداث في الشرع، وما وقع في كلام بعض الأئمة كمالك رحمه الله تعالى في جوابه عن قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ﴾ بأنه منسوخ بالإجماع فيأول بأن الإجماع دل على الناسخ كما يدل على المخصص لا أن الإجماع ناسخ بنفسه وإنما الناسخ النص الذي يستند إليه وقد يكون خفياً.

وقد اختلف في النسخ بالقياس والصحيح التفصيل بين المنصوص على علته فيصح النسخ به وما ليس كذلك فلا يجوز النسخ به[1] وشذت طائفة فأجازت النسخ به مطلقاً قياساً على التخصيص به.

كما قال بعض الحنابلة بعدم النسخ بالقياس مطلقاً وعزاه الآمدي إلى الحنابلة ولو كانت العلة منصوصة وهو خلاف ما في الروضة، إلا أن أبا الخطاب في التمهيد أطلق في منع النسخ بالقياس فلعل الآمدي استند إليه والله أعلم.



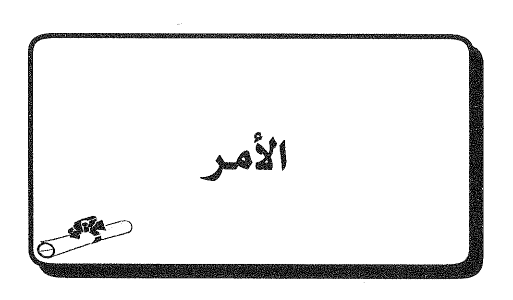
(١) الطوفي شرح مختصر الروضة، جـ٢ ص٣٣٣.

أمارات النسخ
كيف يعرف النسخ؟

سبق أن ذكرنا أنه قد يقع النص صراحة على النسخ بعبارة كنت مثلاً أمرت بكذا أو نهيت عن كذا، أو بعبارة الآن أمرت بكذا، وكذلك وجود نصين متعارضين مما يدل على أن أحدهما منسوخ حتماً وهنا يلجأ إلى التاريخ. فالمتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ، وقد يحتاج إلى تمعن في التاريخ كناسخ الحديث ومنسوخه. مثال ذلك حديث طلق بن علي الحنفي الذي رواه النسائي وغيره.

وفيه جاء رجل كأنه بدوي، قال يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة فقال: (وهل هو إلا بضعة منك) مع حديث أبي هريرة (من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء).

فيحكم بأن حديث أبي هريرة ناسخ لحديث طلق لأن حديث طلق كان متقدماً بدليل ما ورد في بعض ألفاظه (جئت وهم يؤسسون المسجد) وتأسيس المسجد كان في السنة الأولى وأما حديث أبي هريرة فإنه متأخر بدليل أن إسلام أبي هريرة كان سنة سبع والإجماع أمارة ودليل على النسخ إذا أجمعت الأمة على أن نصاً ما منسوخ بنص آخر.



تعريف الأمر:

ـ لغة: الطلب، والحادثة، جمعه: أمور ـ كما في القاموس ـ، وفي بعض المعاجم جمعه أوامر: ـ وإلى هذا يميل الأصوليون: قالوا: إن الأمر بمعنى الطلب يكون جمعه: أوامر، والأمر بمعنى الحادثة يكون جمعه: أموراً.

إلا أن «أوامر» مخالفة للقياس: فإن فعلاً لا يجمع على فواعل، وعدم تعرض الأئمة الكبار لها ـ كالخليل وغيره ـ يدل على أنها ليست جمعاً صحيحاً.

ـ واصطلاحاً: «اقتضاء فعل غير فعل ترك مدلول عليه بـ: لا تفعل».

* توضيح التعريف:

اقتضاء فعل: أي أن الأمر هو طلب لفعل.

والفعل: يدخل في القول والفعل، وكذلك: الترك المدلول عليه بنحو ـ دع أو ذر ـ فإنه يدخل في حده، أما الترك المدلول عليه بلا تفعل فلا يدخل في حده.

هل يشترط في الآمر أن يكون أعلى درجة من المأمور؟

على الصحيح عند الأصوليين: أنه لا يشترط أن يكون الآمر أعلى درجة ومنزلة من المأمور.

خلافاً للمعتزلة: فقد اشترطوا العلو، ووافقهم على ذلك: الشيرازي وابن الصباغ.

ولا يشترط فيه ـ كذلك الاستعلاء: وهو الصفة النفسية للآمر، وهي صفة الغلب والقهر: ـ وإن اشترطه بعض العلماء كالباجي والآمدي وابن الحاجب، وغيرهم ـ.

فالصحيح أنه لا يشترط: فقد قال فرعون لقومه ـ وهم أقل منه منزلة وشأناً ـ: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾.

واشترط العلو والاستعلاء معاً: القشيري، والقاضي عبد الوهاب من المالكية، وأشار إلى ذلك صاحب مراقي السعود:

هو اقتضاء فعل غير كف	دل عليه لا بنحو كف
وليس عند جل الأذكياء	شرط علو فيه واستعلاء
وخالف الباجي بشرط التالي	وشرط ذاك رأي ذي اعتزالي
واشتراط معاً على توهين	لدى القشيري وذي التلقين

* ذي التلقين: أي القاضي عبد الوهاب صاحب كتاب التلقين.

صيغة الأمر:

ـ صيغة الأمر: «افعل» ـ على الصحيح ـ.

ـ وبعضهم اشترط لها ثلاث إيرادات:

١ ـ إرادة وجود اللفظ. ٢ ـ إرادة الأمر. ٣ ـ إرادة الامتثال.

ونسب الطوفي هذا القول إلى المعتزلة(١).

ـ وبعضهم ذهب إلى أنه لا صيغة له، وذلك على القول بالكلام النفسي، أي: أن الأمر هو كلام نفسي، أما هذه الصيغة: فهي دليل عليه، وليست صيغة له، وهذا على مذهب من يقول: إن الكلام مشترك.

---

(١) الطوفي شرح مختصر الروضة جـ٢ ص٣٥٨.

حقيقة الكلام:

اختلف العلماء والمتكلمون في الكلام:

١ ـ فقال بعضهم: إنه حقيقة في اللفظ «أي القول».

٢ ـ وقال بعضهم: إنه حقيقة فيما في النفس.

٣ ـ وبعضهم: على أنه مشترك بينهما، ـ وهذا الذي قال به الأشاعرة.

١) الذين قالوا: «إن الكلام هو اللفظ احتجوا بقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾».

٢) والذين قالوا: إن الكلام هو المعنى القائم في النفس احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾. واحتجوا بقول الشاعر «الأخطل»:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقالوا: إن «اسقني الماء» هي حقيقة في طلب الماء القائم بالنفس: أي بذات المتكلم، فالمتكلم قبل أن ينطق شعر بالحاجة إلى الماء، ولم تقتصر حاله على الشعور فقط، وإنما قامت تلك الجملة ـ أي النسبة بين المفردين أي بين اسقني والماء، قامت في نفسه، فكان قوله: «اسقني الماء» عبارة عنها ودليلاً عليها.

وهذا الذي أشار إليه صاحب مراقي السعود بعد تعريفه للأمر:

هذا الذي حد به النفسي   وما عليه دل قل لفظي

والمتعين أن نقول: إنه لا داعي إلى مثل هذا التفصيل، وإن الأمر هو أمر لفظي، أما قبل أن يكون لفظياً: فلا يمكن أن يوصف بشيء، وهذا الذي عليه أكثر السلف، وأن القرآن هو كلام الله جل وعلا، لا نفرق بين نفسي وغير نفسي، بل نقول: كلام الله ـ كما قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى ـ.

وبالتالي لا ندخل في متاهة الفرق بين الملفوظ والمسموع، وبين القائم بالذات «النفس» وبين غيره.

إذن فصيغة الأمر هي: «افعل»، أو ما ينوب عنها من مصدر، كقوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ ـ أي: اضربوا الرقاب ـ.

وكقول الشاعر «أعشى همدان»:

على حين ألهى الناس جل أمورهم فندلا زريق المال ندل الثعالب

وكذلك اسم الفعل ك: «آمين»، بمعنى استجب:

وما بمعنى «افعل» كآمين كثر ووغيره كوي وهيهات نزر.

ـ كما قال ابن مالك في أسماء الأفعال ـ.

دلالة الأمر:

اختلف العلماء فيها اختلافاً كثيراً:

١ ـ جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة والأحناف والظاهرية، قالوا: إن الأمر المتجرد عن القرائن يدل على الوجوب[1].

٢ ـ وقال المعتزلة: إن الأمر يدل على الندب، لأنه أقل ما يدل عليه الطلب، ـ قال أبو إسحاق في اللمع: «إنما نسب إليه ذلك عن طريق قولهم في الحسن والقبح العقليين».

٣ ـ وقال بعضهم: إن الأمر يدل على القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب: لأنه لا يتمحض للوجوب ولا للندب.

٤ ـ وقال بعض العلماء بالتوقف، فلا نقول إنه يدل على الوجوب ولا على الندب: لأن دلالة الأمر مترددة ومترجحة بين كثير من المعاني، فلا يمكن أن نجزم بمعنى من هذه المعاني، فنقول

---

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة جـ٢ ص٣٦٥.
الجصاص الفصول في الأصول جـ٢ ص٨٥.

بالوقف حتى تبين الدلالة، وحينئذ فالأمر عندهم مجمل يحتاج إلى بيان، أي: إلى قرينة تبينه، أو إلى دليل خارجي ليضبط هذه الدلالة.

٥ ـ القول الخامس: فرق بين أن يكون الأمر صادراً من الله سبحانه وتعالى: فيحمل على الوجوب، أو أن يكون أمراً من النبي ﷺ فيحمل على الندب إلا ما كان موافقاً لنص أو مبيناً لمجمل.

ونسب هذا إلى أبي بكر الأبهري المالكي، وقد نسب إليه المازري القول بالندب.

هذه خمسة مذاهب من أصل عشرة مذاهب، اقتصرنا عليها في دلالة الأمر.

دلالات الأمر الثانوية والأصلية:

إن الأمر ـ بدون نزاع ـ يدل على معان كثيرة:

ـ يدل على الطلب على سبيل الاستحقاق: وهو الوجوب (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة).

ـ كما يدل على الطلب على سبيل الاستحباب: وهو الندب: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ﴾.

ـ ويدل على الإرشاد، وقد فرق الشوكاني في إرشاد الفحول ـ عن بعضهم ـ بين الندب والإرشاد، فقال: إن الندب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا[(1)].

ـ ويدل على الإباحة: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾.

ـ ويدل على التهديد: ﴿كُلُوا وَتَمَتَّعُوا قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾.

ـ ويدل على الإذلال والمهانة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾.

ـ ويدل على التيئيس: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾.

ـ ويدل على التكوين والتسخير: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾.

وهذه المعاني منتشرة في القرآن الكريم، وفي أقوال العرب

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول ص٩٧.

وأشعارهم، فقد يتلفظ العربي بصيغة الأمر ليس آمراً بها ولا طالباً، تارة على سبيل السخرية، وتارة على سبيل الإذلال، وتارة على سبيل التهديد... إلخ.

حتى أن السبكي قد أوصلها إلى ستة وعشرين معنى تدل عليها «افعل».

قال الجصاص الرازي الحنفي: «إن الأمر في هذه الحالات ليس أمراً قطعاً، وإن كان قد ورد بصيغة الأمر»[1].

معنى ذلك: أنه إذا لم يكن للطلب فإنه لا يعتبر أمراً.

وهنا كأن الجصاص يوافق على الإرادات الثلاث ـ التي عند المعتزلة.

ما هو المعنى الذي يكون الأمر فيه ظاهراً؟ هل يظهر في الوجوب، أو هل يظهر في الندب أو هل يظهر في الطلب؟

جمهور العلماء على أنه يظهر في الوجوب.

واستدلوا بأدلة، بعضها لغوي، وبعضها شرعي وبعضها عقلي ولهذا أخرجوا المسألة الآتية:

ما هو أصل الدلالة؟

أي: ما هو المستند الذي تستند إليه دلالة الأمر في الوجوب:

هل هو شرعي أو وضعي أو عقلي؟

توجد أدلة على اشتراك هذه الثلاثة لإفادة معنى هو أقرب للوجوب، بمعنى: أن الصيغة ليست حاسمة ولا واضحة في دلالته على الوجوب، ولكن إذا تجرد من قرينة فلأن يدل على الوجوب أولى من أن يدل على غيره، خصوصاً إذا كان أمراً من الله تعالى.

---

(١) الجصاص، الفصول في الأصول جـ٢ ص٧٩.

أدلة من الشرع:

قالوا إن الشريعة وردت بذلك، فالله سبحانه وتعالى قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾.

فهذا أمر، ووصف لإبليس بالعصيان والاستكبار: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ لعدم امتثاله لذلك الأمر، سمى مخالفة الأمر عصياناً.

والله حكى عن موسى أنه قال للخضر: ﴿وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا﴾، أي لا أخالف أمرك.

والله سبحانه حذر من مخالفة الأمر وتوعد عليها: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

والوعيد بالفتنة والعذاب إنما يكون في مخالفة الواجب.

ومن السنة: قوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة».

فوجه الدليل منه: أنه لم يأمرهم، واعتبر أنه لو أمرهم لكان ذلك واجباً عليهم.

ومن كلام العرب:

قالوا: إن الوضع اللغوي دل على وجوب الأمر، وأنك إذا لم تفعله كنت ملوماً، فقد قال دريد بن الصمة:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى   فلم يستبينوا النصح إلا ضحى الغد
فلما عصوني كنت منهم وقد أرى   غوايتهم، وأنني غير مهتد

* سمي عدم امتثالهم للأمر: عصياناً.

فهذا يدل على أن العرب تقول ذلك.

ـ العقل: فإنه يدل على قبح عدم امتثال العبد لسيده.

فكل هذه الأدلة تتضافر: لتدل على وجوب الأمر.

وقد أشار إلى هذا صاحب مراقي السعود في قوله:

ومفهم الوجوب يدري الشرع أو الحجا أو المفيد الوضع

وبعضهم: «فرق بين فعل «أمر»، وبين الأمر النحوي وهو «افعل».

وقالوا: إن «افعل» يدل على الوجوب، وإن فعل «أمر» لا يدل عليه.

ـ والحقيقة: أنه لا يوجد سند لهذا التفريق.

ما الذي ترتب على ما ذكرناه من الترجح في دلالة الأمر بين: الوجوب، والندب، والقدر المشترك وهو الطلب، ودلالته على دلالات أخرى؟

الجمهور ـ فيما بينهم ـ اختلفوا في جملة من الأوامر، ـ بعد اتفاقهم على أن الأمر في الجملة يدل على الوجوب.

فذهب بعضهم إلى الوجوب في جملة من الأوامر، بينما ذهب بعضهم الآخر إلى الندب فيها.

مثال ذلك:

* اختلافهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

هل الكتابة واجبة ـ أي كتابة العبد إذا أراد أن يدفع مالاً ـ حالاً أو منجماً ليصبح حراً ـ؟

- فحكي قول بالوجوب عن عمر رضي الله عنه، وابن عباس رضي الله عنه، وهذا ما ذهب إليه الطبري.

وذهب جمهور العلماء: إلى أن الكتابة مستحبة ولست واجبة إذا طلبها المكاتب لأنه لا يجب عليه أن يبيعه ولو طلب ذلك، فهي نوع من بيعه لنفسه.

هذا خلاف في صيغة الأمر، الجمهور جعلوه هنا للندب: لما احتف عندهم به من القرائن، بينما بعض العلماء - كالطبري - جعله للوجوب.

* اختلفوا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾.

هل كتابة الدين واجبة أو ليست واجبة؟

- الطبري - مرة أخرى - يقول بوجوب كتابة الدين، وبعض أهل الظاهر.

- بينما قال الجمهور: إن كتابة الدين ليست بواجبة: لأنه يجوز له أن يهب دينه لمن هو عليه أو يسقط عنه، والكتابة إنما هي توثيق للدين، فإذا لم يجب أصلها وهو اقتضاء الدين، فكذلك هي ليست واجبة.

* اختلفوا - أيضاً - في قوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾.

- ذهب الجمهور: إلى وجوب المتعة للمطلقة قبل البناء.

- وذهب الإمام مالك والقاضي شريح: إلى أن ذلك ليس واجباً، وإنما هو مندوب ومستحب، بدليل قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ و ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، فما كان واجباً لا يكون حقاً على فئة معينة، وإنما هو واجب على الجميع، فدلت هذه القرينة على أن المتعة -

عندهم ـ مستحبة فقط وليست واجبة.

أجاب الجمهور: بأن قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ و ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ هي من باب تأكيد الوجوب.

* مثال آخر: النبي ﷺ يأمر من ذهب إلى الخلاء: أن يذهب بثلاث أحجار ـ إذا أراد الاستجمار ـ.

ـ الشافعية والحنابلة: تمسكوا بهذا الأمر، وقالوا: إنه لا يجزئ ما دون ذلك.

ـ المالكية قالوا: إن هذا الأمر يراد به الإنقاء، فلو استنقى بحجر واحد لكفى ذلك، وكذلك لو استنقى بحجرين، وقالوا: إن الأمر بثلاثة أحجار إنما هو من باب الاستحباب ليكون وتراً، وليس ذلك واجباً.

واحتج من قال بالوجوب: «بأن هذا الحديث أمر، والأمر يدل على الوجوب» ـ وهذه عبارة ابن قدامة في المغني.

واستدلوا بأدلة أخرى، منها نهي النبي ﷺ عن ما دون هذا العدد، وقالوا: إن النهي هنا اجتمع بالأمر.

أما المالكية فقالوا إن هذا النوع من المسائل عادة ما يبنى على الندب والاستحباب: لأن المطلوب هو إنقاء المحل من النجاسة.

* كذلك: اختلفوا في وجوب الوليمة، في قول النبي ﷺ لعبد الرحمن بن عوف: «أولم ولو بشاة» متفق عليه.

فهل هذا الأمر للاستحباب أو للوجوب؟

ـ الجمهور: على أنه للاستحباب: لأن النكاح مناسبة للتبسط، ولدعوة الأخوان، فكان سياق هذا الأمر دالاً على أنه للاستحباب وليس للوجوب.

ـ بعض الشافعية: على أن الأمر للوجوب، قالوا: إن الإجابة إلى

الوليمة واجبة، فإذا كانت الإجابة واجبة فمعناه: أن الأمر الذي ورد بها هو أيضاً للوجوب.

ورد عليهم الجمهور: بأن هذا لا يدل على الوجوب، فرد السلام ـ مثلاً ـ واجب، مع أن البدء به ليس بواجب.

* كذلك: اختلفوا في قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم فليغسل يده».

ـ فذهب الإمام أحمد: إلى الوجوب في غسل الكفين من نوم الليل.

ـ وذهب مالك والشافعي وأصحاب الرأي: إلى عدم الوجوب، وقالوا إنه من باب الاستحباب فقط.

وهنا نرى أن دلالة الأمر هي المرجح الوحيد في هذه المسألة.

* كل هذه المسائل المختلف فيها كان منشؤها الاختلاف بين الفقهاء حول دلالة الأمر.

* **مسألة**: الأمر بعد النهي أو السؤال.

اختلف العلماء في دلالة الأمر بعد النهي على خمسة أقوال:

١ ـ أن الأمر بعد النهي يدل على الوجوب.
قال بهذا: قدامى أصحاب مالك[١].

٢ ـ الأمر بعد النهي يدل على الإباحة[٢].

قال بهذا: الإمام مالك والحنابلة.

٣ ـ الأمر بعد النهي إذا كان النهي معلقاً على سبب، دل الأمر بعده على الإباحة، وإلا فلا.

فهذا القول فيه تفصيل وتفريق بين النهي المعلق على سبب، وبين النهي غير المعلق على سبب.

---

(١) الطوفي، ج٢ ص٣٧١.

(٢) الباجي، ص٨٧.

٤ ـ الأمر بعد النهي يرد الشيء إلى ما كان عليه قبل النهي.

٥ ـ القول الخامس: التوقف عن إثبات حكم له، ويرجع إلى القرائن.

* سبب هذا الخلاف: هو أننا وجدنا الأمر ـ في تلك الحالة ـ تارة للوجوب، وتارة للإباحة.

فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ويقول: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾. ويقول: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ ويقول تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥)﴾.

وبعض الأصوليين أضاف إليه الأمر بعد السؤال، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾، فهذا جواب لسؤال: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾.

ومن ذلك: قول النبي ﷺ: لما سئل عن الصلاة في مرابض الغنم: قال: «نعم» أي صل.

إذن: فنحن أمام أمر بعد نهي في مساقات مختلفة، فتارة نجده دالاً على الوجوب وتارة دالاً على الإباحة إلا أن قول المفصلين أقرب إلى الواقع.

القول الثالث: أنه إذا كان معلقاً على سبب، فالأكثر يرى أنه بزوال ذلك السبب، ومجيء أمر بعده فإنه يدل على الإباحة.

مثال ذلك: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ فالنهي هنا جاء معلقاً، أي: بسبب حالة وهي الصلاة، وبالتالي فالأمر يدل على الإباحة.

وقوله ﷺ: «إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة فادخروا» فالأمر بالادخار هنا للإباحة: لأنه معلق على سبب.

وكذلك القول الرابع فهو قول جيد: أن الأمر بعد النهي يرد الشيء إلى ما كان عليه، فالشيء إذا كان مباحاً فإنه يرده إلى الإباحة، وكذلك إذا كان واجباً فإنه يرده إلى الوجوب.

مثال ذلك: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، كان القتال واجباً ثم حرم في الأشهر التي حرم فيها القتال، فلما انسلخت تلك الأشهر وانقضت رجع الحكم إلى ما كان عليه من الوجوب.

* مسألة: دلالة الأمر على الفور:

الفور: هو فعل الشيء فوراً، من: فارت القدر فوراً وفوراناً، إذا غلت.

أي: أن تفعل الأمر قبل أن يمضي وقت يمكن فيه فعله.

- والفور هو: فعل المأمور به عقيب الأمر مباشرة.

- والتراخي: هو تأخير فعل المأمور به عن الأمر بعد انقضاء زمن يمكن أن يفعل فيه فصاعداً.

فهل يدل الأمر على الفور أو على التراخي؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة:

- فذهب المالكية والحنابلة: إلى أن الأمر للفور، بدليل قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾. فالمسارعة والمسابقة تدل على الفور.

وممن قال بالفور: أبو حامد المروزي، وأبو بكر الصيرفي، أبو بكر الدقاق - من الشافعية - والكرخي من الأحناف[1].

- وذهب الشافعية: إلى أن الأمر يدل على التراخي واختاره الغزالي، والآمدي، والقاضي وأبو بكر الباقلاني، وابن الحاجب،

---

(١) الجصاص ج٢ ص١٠٤.

وأكثر الأحناف، وحكاه ابن خويز منداد عن المغاربة من أصحاب مالك.

ويظهر هذا الخلاف واضحاً جلياً في الحج:

- فالمالكية والحنابلة: على أن الحج يجب فوراً.

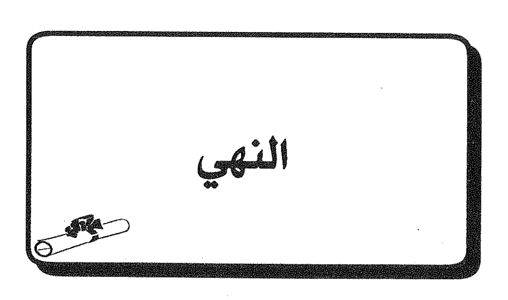
- والشافعية: يجوز عندهم تأخير الحج، وكذلك المغاربة من أصحاب مالك - حكاه ابن خويز منداد.

- وقال بعضهم: إنه يدل على ماهية بدون ارتباط بزمان.

* استدل الشافعية: بأن الحج فرض على النبي ﷺ سنة خمس، والنبي ﷺ لم يحج إلا سنة عشر.

قالوا: لو كان الوجوب فوراً لاعتذر النبي ﷺ عن تأخير الحج.





النهي

تعريف النهي:

ـ لغة: مصدر نهى، إذا منع، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾.

فمعناه: المنع ـ في اللغة ويشبه أن يكون مأخوذاً من التنهية: وهي المكان الذي ينتهي إليه الماء فيحبسه.

ـ واصطلاحاً: (اللفظ الدال على اقتضاء الترك بطلب جازم على جهة الاستعلاء) ـ كما في مختصر الروضة ـ.

*** التوضيح:**

الاقتضاء: هو الطلب، ويجب أن يكون جازماً لا تردد فيه، إلا أن النهي يكون لمعان أخرى، فإن يخرج عن الطلب الجازم إلى الإرشاد، «لا تأكل بشمالك». ويكون كذلك للدعاء: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ﴾، ويكون للتيئيس: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ ٱلْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. ويكون للتحقير: تحقير متعلق مدخول الأمر: قول المتنبي:

لا تشتر العبد إلا والعصا معه   إن العبيد لأنجاس مناكيد

* **صيغة النهي:**

صيغة النهي: (لا تفعل).

وهذه (لا) ناهية، لأنها إذا دخلت على الفعل يكون مجزوماً بها بخلاف لا النافية.

وقد تكون لا النافية من باب النفي الذي يقوم مقام النهي، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ - على قراءة - الرفع. على أي شيء يدل النهي؟

* **دلالة النهي:**

اختلف العلماء في دلالة النهي:

(١) الجمهور قالوا: إنه يدل على التحريم.

واستدلوا بأدلة من اللغة والشرع والعقل:

- من اللغة: قالوا: إن اللغة العربية قد وضعت النهي للمنع، فإذا قال: لا تفعل، فمعناه: إنه يمنعك عن ذلك الفعل.

- من الشرع: قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾، والنبي ﷺ يقول: «وما نهيتكم عنه فاجتنبوه».

فالاجتناب والانتهاء يدلان - كذلك - على: أن المنهي عنه لا يجوز تناوله.

- كذلك استدلوا: بكون: «الأمر للوجوب» فيتعين أن يكون النهي للحرمة، فهي التي تقابل الوجوب، لأن كل نهي يقتضي أمراً وكل أمر يقتضي نهياً، - على خلاف بين العلماء.

(٢) قال بعضهم: إنه يدل على الكراهة:

وحجتهم: أن الكراهة هي الحد الأدنى الذي يتحقق به النهي، وبالتالي: فهو حقيقة فيها، ومجاز فيما سواها.

(٣) وقال قوم: إنه يدل على القدر المشترك بين الكراهة وبين التحريم، لأنه لا يتمحض لأحدهما.

وقد أشار إلى هذا صاحب مراقي السعود، فقال:

والنهي للتحريم جزماً وافترق للكره والشركة والقدر الفرق

(٤) وقال بعضهم بالتوقف، لأنه لا يترجح في وجه منها.

ـ وذكر الطوفي ـ في شرح المختصر ـ قولاً بالإباحة، ولكن هذا القول لا يظهر، فكيف يكون النهي للإباحة[1]؟! ولعله خطأ مطبعي ـ.

*** دلالة النهي على الفور، والتكرار:**

إن النهي يدل على الفور، لأنه يطلب الكف، والكف يكون فوراً، وحكى أبو إسحاق الإسفراييني الإجماع على ذلك.

كما يدل على التكرار ـ أيضاً ـ. لأنه إذا لم يدل على التكرار: «فإنه لا يوجد عاص» ـ حسب عبارة الطوفي ـ. لأنه بِترك المنهي لحظة يكون ممتثلاً.

هذا إذا لم يكن النهي معلقاً بزمن، أو مشروطاً بشرط.

*** ما هو الأثر الذي يحدثه النهي؟**

ـ إما أن يكون الشيء المنهي عنه محسوساً قبل ورود الشرع، فحينئذ تترتب عليه العقوبة في الآخرة ـ إن لم يعف الله عنه ـ، وكذلك يترتب عليه: الحد أو التعزير.

وهذا في الأمور المعروفة قبل ورود الشرع، كالزنى، والسرقة، والقتل.

ـ أما إذا ورد النهي عن أشياء لم تكن معروفة قبل ورود الشرع، بمعنى: أن ماهيتها تحددت بالشريعة، كالبيع والنكاح والصلاة، فهي وإن كانت معروفة من قبل الشرع إلا أن الشرع حدد معالمها، ووضع شروطها وضوابطها، فأصبحت عقوداً شرعية أو عبادات.

---

(١) الطوفي، جـ٢ ص٤٤٣.

إذا ورد النهي على هذه العقود، فما هو الأثر الذي يتركه؟

- ذهب جمهور العلماء: إلى أن النهي يدل على بطلان المنهي عنه، أي: يدل على انعدام العقد. لأنه بصحة العقد يكون الأثر، وبفساده ينعدم ذلك الأثر، كما قال في مراقي السعود:

بصحة العقد يكون الأثر وفي الفساد عكس هذا يؤثر

- وذهب الإمام أبو حنيفة ومحمد بن الحسن: إلى أن النهي لا يبطل الماهية، بل يدل على صحة العقد.

وقالا: إن النهي إذا ورد على عقد، دل على أن العقد موجود، لأن الماهية لو لم تكن موجودة ما وقع عنها نهي، لأنك لا تنهى عن معدوم وبالتالي علمنا أن مرتكب النهي يأثم، ولكن لا نقول إن الماهية بطلت، فالإثم حاصل، والماهية باقية.

*** أثر هذا الخلاف:**

أثر هذا الخلاف: أن العقد الفاسد عند أبي حنيفة يُجَوِّزُ التصرفَ في المعقود عليه، بينما: لا يجوز عند الجمهور له أن يتصرف في عين مبيعة بيعاً فاسداً، على تفصيل:

- الشافعي وأحمد: طردا مذهبيهما، بمعنى: أنها سارا على وتيرة واحدة، فلم يفرقا بين نهي ونهي.

- أما الإمام مالك: فإنه توسط وفصل، فلم يطرد مذهبه، بل قال: إن النهي يدل على البطلان، ولكن إذا وقع تصرف أو تغير في (ذات) المبيع بيعاً فاسداً مختلفاً فيه بحوالة سوق، أو تلف أو انتقال الحق للغير، فإنه يصح العقد.

فنجد أن الإمام مالكاً قد راعى الخلاف في هذه المسألة. وقد أشار إلى ذلك في مراقي السعود:

وجاء في الصحيح للفساد إن لم يجِ الدليل للسداد

بعدم النفع وزيد الخلل فملك ما بيع عليه ينجلي
إذا تغير بسوق أو بدن وحق غيره به قد اقترن

وأشار إلى قول الإمام أبي حنيفة فقال:

وبث للصحة في المدارس معللاً بالنهي حبر فارس

*** أمثلة على ذلك:**

- «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر» رواه مسلم وغيره.

بيع الغرر: هو بيع يغر فيه البائع المشتري، لأن ظاهر السلعة لا يوافق باطنها، أو لأن فيه جهالة.

* عند الجمهور: يكر النهي على الماهية بالبطلان، فإذا باع بيع غرر، فإن البيع باطل، ويرد السلعة إلى صاحبها، ويرد البائع الثمن.

- «نهى النبي ﷺ عن المتعة» والمتعة: هي أن يتزوج الرجل امرأة إلى أجل.

* فهذا النهي يدل على الفساد قطعاً، وبالتالي: فنكاح المتعة هو نكاح باطل.

* النهي عن نكاح الشغار:

الشغار: نكاح كانوا يفعلونه في الجاهلية فيقول الرجل: زوجني وليتك على أن أزوجك وليتي بدون مهر بينهما ـ وهو صريح الشغار.

هنا اختلف العلماء ـ فذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن هذا النكاح يصحح بفرض صداق المثل كما لو عقدا على خمر.

وذهب الشافعي إلى أنه إن كان فيه صداق صح وإن لم يكن فيه صداق لا يصح.

وذهب مالك إلى بطلانه مطلقاً دخل بها أو لم يدخل في صريح الشغار وقبل الدخول في شغار الوجه.

- وهو ما ذكر فيه مهر.

- نهى النبي ﷺ عن النجش قال: «لا تناجشوا».

النجش هو الزيادة يزيدها شخص غير المشتري ليغر بها المشتري إذا لم يعلم به البائع.

- ونهى النبي ﷺ عن بيع الحاضر للبادي.

ونهى النبي ﷺ عن تلقي الركبان.

في هذه الأنواع الثلاثة من المنهيات العلماء في شبه اتفاق على أن النوع الأخير لا يفسخ البيع فيه على خلاف بينهم في شروطه وضوابطه.

هنا لا بد من البحث عن علة. هذه العلةُ قد تكون أن هذا النهي لا يتعلق بالذات ـ أي أنه لا يتعلق بالعقد ـ فإن الناجش ليس طرفاً في العقد بل هو شخص خارج عن المتعاقدين إذا لم يعلم البائع فإن علم فسخ عند مالك.

وقالوا في تلقي السلع: غير جائز ولكن العقد صحيح لأن الرسول ﷺ قد أعطاه الخيار في الحديث فدل على صحة العقد.

أما بيع الحاضر للبادي فهو صحيح عند الشافعي وعند أبي حنيفة وفي رواية عن أحمد وفي الرواية المعتمدة عنده يفسخ كمالك.

إذن فالعلة أن النهي لم يرد على الماهية بل هو لمعنى في غير المنهي عنه.

ومن هنا نستخلص قولاً بالتفصيل فنقول:

إن النهي يبطل إذا كان منصباً على الماهية أو على شرط ملازم لها أو وصف لازم لها وإذا كان النهي لوصف عارض، ونحو ذلك فإنه لا يبطل.

هذا بالنسبة للمعاملات التي فيها حقوق الله تعالى وحقوق الناس.

والنهي الوارد على العباءة.

١ ـ قد يكون خاصاً بها كالنهي عن الصلاة بلا وضوء فهذا شرط من شروط العبادة وهو خاص بهذه العبادة. فهذا النهي يبطل العبادة ـ ولا شك في ذلك.

٢ ـ النهي قد يتعلق بالعبادة مثل: «لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة».

نهي عن صلاة قبل وصول إلى مكان.

ما لام النبي ﷺ من عمل بالنص كما أنه لم يلم من أعمل التأويل. وذلك يدل على فتح باب الاجتهاد.

٣ ـ النهي الذي يرد على العبادة وهو منفك عنها:

اختلف العلماء فيه كالصلاة في مكان مغصوب والصلاة بلباس الحرير أو التختم بالذهب بالنسبة للرجل.

ذهب الجمهور إلى أن هذا النهي لا يبطل العبادة.

ـ ذهب الإمام أحمد، ومالك في رواية عنه: أنه يبطل ويوجب قضاء العبادة.

ولكن المشهور في مذهب مالك: أن المعصية لا تبطل، ولهذا قال بعضهم:

وصحت إن سرق أو محرما   نظر، أو لبسه وأثما

وقد أجمل الأقوال في هذه المسألة صاحب مراقي السعود، فقال:

وإن يك الأمر عن النهي انفصل   فالفعل بالصحة لا الأجر اتصل
وذا إلى الجمهور ذو انتساب   وقيل بالأجر مع العقاب
وقد روي البطلان والقضاء   وقيل ذا فقط له انتفاء

وهذا قول رابع: وهو أن صلاته باطلة ولا يقضيها، وهو قول:

أبي بكر الباقلاني من المالكية، والفخر الرازي من الشافعية، وهذا قول شاذ وغريب.

* الذين قالوا بالبطلان والقضاء، قالوا إن الشيء لا يمكن أن يكون مأموراً به، ومنهياً عنه في نفس الوقت.

* وقال الآخرون: هذا النهي منفك، أي أنه ليس وارداً على الصلاة، وإنما هو نهي عام.

ـ ولكن الذي يظهر أن انفكاك الجهة كاف في صحة العبادة، وهذه الصحة معناها: سقوط القضاء والاقتضاء، فمن اغتاب في رمضان، فإنه لا يفسد صيامه، وإنما يسقط الأجر، والصيام صحيح.

* **مسألة**: الإجزاء والقبول:

هذان اللفظان يستعملهما الشارع، فالنبي ﷺ يستعمل هاتين الكلمتين: (لا تجزئ) أو (لا يقبل) فعلى أي شيء تدلان؟

في الحديث «لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن».

«تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك» ـ حديث أبي بردة ـ.

«لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

«من شرب خمراً لا يقبل الله منه صلاة أربعين صباحاً، رواه ابن حبان، والحاكم وصححه، وقال: إنه على شرط الشيخين.

تعرض الأصوليون لهذه الكلمات، وعلى أي شيء تدل؟

فقالوا: إنها قد تدل مرة على البطلان، وقد لا تدل عليه الصحة، ولهذا قال في مراقي السعود:

الإجزاء والقبول حيث نفيا ... لصحة وضدها قد رويا

مثال ذلك:

قوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»،

قالوا: فإنه يدل على البطلان.

عكسه قوله ﷺ: «من جاء عرافاً فسأله عن شيء فصدقه لا يقبل الله منه صلاة أربعين يوماً». هنا قالوا: تصح صلاته، ولكنها غير مقبولة، لأن الإثم والأجر تساقطا.

كذلك الإجزاء أيضاً يختلف فيه فالصلاة التي لا يقرأ فيها بأم القرآن تجزئ أي لا تصح على خلاف بين أن يكون مأموماً فتصح على مذهب الجمهور خلافاً للشافعي أو إماماً وفذاً فلا تجزئ على خلاف حيث قرأ بها في جل صلاته يراجع من كتب الفروع.

والأجزاء كون الشيء مجزئاً ويكون عبارة عن الصحة والقبول.

*** النهي بعد الأمر:**

يدل على التحريم، وحكى عليه أبو إسحاق الإسفراييني الإجماع، وتوقف فيه إمام الحرمين.

هذه جملة من المسائل التي تتعلق بدلالة النهي.



العام

تعريف العام:

ـ لغة: اسم فاعل من عم الشيء يعم فهو عام، شمل وانتشر، فهو الشمول والانتشار.

ويستعمل في المحسوسات كما يستعمل في المعنويات، تقول: عم المطر، وعم الخصب، وعم الخير، وعمت البركة.

مثل له الشيخ سيدي محمد في نظمه لورقات إمام الحرمين بقوله:

نحو عممت بالعطا ذا والفتى   والناس أجمعين فادر المثبتا

ـ واصطلاحاً: «لفظ يستغرق الصالح له دفعة واحدة بلا حصر».

هذا تعريف ابن السبكي ـ وهو أشمل التعريفات ـ وعرفه في مراقي السعود فقال:

ما استغرق الصالح دفعة بلا   حصر من اللفظ كعشر مثلاً

*** توضيح التعريف:**

ـ لفظ يستغرق الصالح: أي يستغرق ما يصلح له، ويتناوله تناولاً كاملاً شاملاً، والصالح له هنا: هو صلوح الدلالة لا صلوح الإرادة.

ـ دفعة واحدة: أي مرة واحدة، فلا يتناوله على سبيل البدل، وإنما يتناوله مرة واحدة.

ـ بلا حصر: أي أن دلالته ليست منحصرة.

* **أمثلة:**

ـ «جاء الناس»: لفظ عام، لأنه يتناول كل الناس مرة واحدة، لا على سبيل البدل.

هناك ألفاظ قد تتناول أكثر من معنى، ولكن على سبيل البدل وليس على سبيل الشمول والاستغراق.

* مثاله: «القرء» لفظ مشترك يتناول أكثر من معنى ولكن على سبيل البدل، بمعنى: أنه إذا كان لهذا يستبعد الآخر.

* أيضاً: «رجل»: هذا اللفظ يتناول كل رجل. ولكنه لا يتناوله دفعة واحدة، بل إذا عينت له واحداً، فإنه يكتفي به عن غيره من الأفراد، وهذه هي النكرة.

فنحن عندما نقول: «دفعة واحدة» أو «بحسب واحد»، فإننا نستبعد المشترك، ونستبعد النكرة.

ـ ما معنى قولنا: «بلا حصر»؟

معناه: أن هذا اللفظ ليس منحصر الدلالة، بمعنى: أن دلالته لا تتوقف عند جملة من أفراده.

مثلاً: لو قلنا: «عشرة رجال»، فهذا منحصر، وبالتالي ليس هو من باب العام.

أما لو قلنا: «الناس»، «المسلمون»، «الرجال»، فهذا لا ينحصر، لأن كل من يصلح أن يسمى رجلاً، أو مسلماً، أو من الناس، فإنه يدخل في هذا العام.

فمعنى عدم الحصر «أنَّ اللفظ ليس محصوراً بالوضع وإن كان محصوراً في الواقع وبالإرادة.

*** أنواع العام:**

هناك ستة أنواع للعام:

١ ـ الجمع المحلى بأل الاستغراقية:

أي: أل التي تدل على الاستغراق وعلى الشمول.

لأن أل في اللغة العربية تكون لمعان عدة: للشمول، وللعهد، ولبيان الحقيقة، وتكون بمعنى الذي «موصولة».

ـ مثال «ال» الموصولة: قول الشاعر:

من القوم الرسول الله منهم   لهم دانت رقاب بني معدي

ـ مثال «أل» لبيان الحقيقة:

قولنا: «التمرة خير من الرمانة»، أي: حقيقتها خير من حقيقة تلك.

ـ مثال «أل» العهدية: «جاء الطلبة»، أي: المعهودون والمعروفون عندك.

ـ أما «أل» التي للاستغراق: فعلامتها أنها يمكن أن تخلفها: «كل» وعلامتها أيضاً: إنها يستثنى من مدخولها.

مثالها:

إذا قلنا: «جاء المسلمون» فمعنى ذلك «كل المسلمين جاؤوا».

يمكن أن يستثنى من مدخولها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾، استثني منها، فمعناه: أنها مستغرقة، لأن ما لا يستغرق لا يستثنى منه.

* إذن، فالجمع المحلى بأل الاستغراقية هو للعموم، سواء كان

الجمع سالماً من التكسير، أو جمع تكسير.

٢ ـ اسم الجنس:

«وهو لفظ يطلق على جماعة لا مفرد له من لفظه»، كالنساء ـ مثلاً ـ، فإنه ليس لهذا الجمع مفرد من لفظه.

أكثر النحاة يطلق عليه: «اسم جمع»، ولكن الأصوليين يسمونه «اسم جنس».

والنحاة يفرقون بين اسم الجمع، واسم الجنس، فاسم الجنس عندهم قد يختص بالجمع الذي يفرق بينه وبين مفرده: تاء، أو ياء النسبة.

مثل: تمر وتمرة، نخل ونخلة، قريش وقرشي، مجوس ومجوسي.

* إذا كان وزنه مختصاً بأوزان الجموع: «أفاعيل، ومفاعيل» فإن هذا يسمى جمعاً، وليس اسم جنس، حتى ولو لم يوجد له مفرد من لفظه، كأبابيل، ومناجيذ ـ جمع خلد: فار أعمى ـ.

٣ ـ المبهم:

وهو الموصولات، وأدوات الاستفهام، والشرط، مثل:

ـ من: تعم العاقل من المذكر والمؤنث: ومن يعمل من الصالحات.

ـ الذين: تعم العقلاء من الذكور وفروعها.

ـ ما: لغيرالعاقل، في الاستفهام، والشرط، والواصل: وما تفعلوا من خير.

ـ أي: وتكون للعاقل وغير العاقل: أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى.

كذلك أدوات الاستفهام، كأين: تشمل كل مكان، ومتى: للزمان.

كذلك: «أنى»، قد يستفهم بها عن الزمان، وعن المكان، وعن الكيفية كقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾ يعني: من أين وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ﴾أي: كيف شئتم.

٤ ـ الاسم المفرد إذا دخلت عليه «أل» التعريفية:

كالسارق في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾.

وقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»، «للفارس سهم».

أل الاستغراقية للعموم تدخل على اللفظ المفرد، سواء كان وصفاً أو مصدراً.

وأل لا تدخل على العلم، وإذا دخلت عليه للمح الوصفية السابقة فإنها لا تفيد شيئاً، ـ كما قال ابن مالك:

وبعض الأعلام عليه دخلا ... للمح ما قد كان عنه نقلا

كالفضل والحارث والنعمان ... فحذف ذي وذكرها سيان

٥ ـ ما أضيف إلى معرف:

كنكرة تضاف إلى ضمير فإنها تعم، مثاله:

ـ قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته».

أي: كل ماء البحر طاهر، وكل ميتته حلال.

ـ وكقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾.

أولادكم: أضيفت إلى المعرف فعمت.

ـ كقوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ﴾. فإن نوحاً عليه السلام فهم منها: أنه يحمل كل أهله، لأنه دعا ابنه للركوب حتى أخبر جل وعلا بخروجه عن عموم الأهل: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ﴾.

٦ ـ ما سور بكل، أو الجميع:

مثاله: جاء جميع القوم، أو جاء كلهم.

*** دلالة العام:**

اختلف العلماء في دلالة العام: هل يدل على الاستغراق أو لا يدل عليه؟ على أربعة أقوال:

١ ـ جمهور العلماء من أحناف ومالكية وشافعية وحنابلة قالوا: أن العام يدل على الاستغراق.

وقالوا: إن العام يتناول جميع أفراده، وأن ذلك هو الوضع اللغوي ـ كما قال الجصاص ـ.

٢ ـ وذهبت طائفة إلى إن العام لا يتناول جميع أفراده.

وهذه الفئة تسمى: «بأهل الخصوص» لأنها تخصص العام. وقالت: إن العام إذا كان اسم جنس: دل على واحد، وإذا كان جمعاً: دل على ثلاثة، لأن هذا هو الحد المتحقق.

ومن هؤلاء: أبو عبد الله السرجي ـ من الأحناف ـ، وأبو علي الجبائي ـ من المعتزلة ـ، ومحمد بن المنتاب ـ من المالكية ـ ويسمون: بأهل الخصوص.

٣ ـ وذهبت طائفة: إلى القول بالوقف حتى نجد قرينة، فهذه القرينة هي التي ستبين دلالة العام.

وهو أحد القولين لأبي الحسن الأشعري، ـ كما نسبه إليه إمام الحرمين في البرهان ـ.

٤ ـ وذهبت طائفة رابعة: إلى أنه يعم في الأوامر والنواهي دون الأخبار.

وهذا القول ذكره صاحب التمهيد ـ أبو الخطاب الحنبلي[1] ـ، وذكره الآمدي أيضاً، ولكنهما لم يعزواه إلى أحد.

---

(١) أبو الخطاب الحنبلي، التمهيد، ج ٢ ص ٤٢.

* **ما هو دليل الجمهور:**

استدل الجمهور أولاً: بأن هذا هو الوضع اللغوي، ثم استدلوا بفهم الصحابة، فقد كانوا يتجادلون ويتحاجون في العام لا يرد أحد منهم عموم اللفظ.

مثال ذلك:

- ما دار بين أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه. وبعض الصحابة الآخرين - والصحيح: أنه علي رضي الله عنه - عثمان رضي الله عنه سئل عن وطء الأختين بملك اليمين، فقال: «أحلتهما آية، ومنعتهما آية، وأنا لا أحب أن أصنعه».

فقال رجل من الصحابة - علي رضي الله عنه -: «لو كان لي من الأمر شيء وأتيت بمن فعله لجعلته نكالاً».

وجه الدليل: أن الاثنين استدلا بالعموم.

- ومن ذلك: مجادلة الصحابة - رضوان الله عليهم في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، فحكي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «تعتد بأبعد الأجلين» - وروى الترمذي هذا القول عن ابن عباس رضي الله عنه - فالحامل فيها آتيان: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾﴾، وفيها قول الله جل وعلا: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾.

وقد جادل أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف في هذه المسألة ابن عباس، وقال: «إنما تعتد بوضع الحمل».

وقال أبو هريرة رضي الله عنه: «أنا مع ابن أخي - أي: أبي سلمة» -.

وقالت أم سلمة: عدتها وضع حملها، هذه سبيعة الأسلمية توفي

زوجها فما نشبت أن وضعت حملها، فأمرها رسول الله ﷺ بأن تتزوج، فكان هذا نصاً، فقال ابن مسعود: أباهل في هذه المسألة على أن عدتهن وضع الحمل.

الجدال الذي دار هنا بين الصحابة رضوان الله عليهم كان في عمومات من القرآن، فما رد أحد منهم عموماً، بل إنما يحاول ـ فقط ـ أن يخصص هذا العموم، وهذا يدل على أن الصحابة كانوا يقولون بالعموم.

ـ مثال آخر: قيل لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما: إن ابن الزبير يقول: «لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان».

فقال: قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ﴾.

فاستدل بعموم الرضاع على: أن كل رضعة ـ مهما كانت ـ فإنها تحرم.

وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك رحمه الله تعالى.

وكأن ابن عمر رضي الله عنه لم يسمع أو لم تثبت عنده تلك الأحاديث التي فيها: أن الرضعة والرضعتين لا تحرمان.

* وفي القرآن الكريم ما يدل على اعتبار العموم:

ـ قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾، هؤلاء اليهود. فرد الله تعالى عليهم بقوله ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

هنا رد الله عليهم، وبين أنه قد أنزل كتاباً، وقد أرسل رسولاً ولو لم يكن العام يعم كل أفراده، لما كان لهذه الإجابة معنى. (بشر) عام، وكذلك: (شيء) عام.

ـ أيضاً: ذكر أهل السيرة: أن النبي ﷺ عندما نزل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾.

قال الشاعر عبد الله بن الزبعري: «لأخصمن محمداً اليوم».

فقال: يا محمد هذا عيسى عبد وهذه الملائكة عبدت، فأين قولك: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾؟!

فأنزل الله تعالى رداً عليه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَاءِيلَ ﴿٥٩﴾ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَائِكَةً فِي ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾﴾.

وأنزل الله سبحانه وتعالى ـ في شأن الملائكة ـ: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾﴾.

فهؤلاء لم يرضوا بالعبادة أبداً.

ـ فلو كان العام لا يعم، لكان جوابه: أن ما تعبدون لا يعم هؤلاء، ولكن العموم ترك بحاله، وبين له تخصيص هؤلاء، لأنهم لم يرضوا بالعبادة.

* هذه الأدلة كلها تدل على اعتبار العموم.

* أما المذاهب الثلاثة الأخرى، فجل اعتمادها على عمومات وردت خاصة، وهذا موجود كثيراً:

ـ يقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾.

المقصود بالناس هنا: نعيم بن مسعود الأشجعي، قال للصحابة: الناس قد جمعوا لكم ـ وهم قريش ـ وذلك في غزوة حمراء الأسد، بعد غزوة أحد.

وقيل: إنها في بدر الموعد.

المهم: أن الناس هنا: رجل واحد، وأن الناس الثانية: هم جماعة فقط ـ قريش ـ وليس المراد كل الناس: وإنما جماعة محدودة. وهذا يسمى بالعام الذي يراد به الخصوص.

ـ كذلك: يقول الله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾﴾.

الكلام هنا عن اليهود، يحسدون الناس، أي يحسدون العرب، لما ظهر منهم النبي الخاتم محمد ﷺ.

ـ لهذا قال أهل الخصوص: نحن نتحقق إنساناً واحداً.

ـ وقال الواقفية: نحن لا نتحقق شيئاً، فإن يدور بين هذا وذاك، وبالتالي: نتوقف عن دلالته حتى ترد قرينة تبين دلالته.

* هناك صيغة اختلف العلماء فيها: هل هي من ألفاظ العموم، أم ليست من ألفاظ العموم؟

١ ـ النكرة:

وحَدُّها اسم شائع في جنسه ولم يعين واحداً بنفسه

مثالها: رجل، امرأة، غلام، فرس، . . . . إلخ.

* بعض العلماء ادعى فيها العموم، لأنها تدل على كل واحد.

والصحيح: أنها ليست عامة، لأنك لو قيل لك أكرم رجلاً فأكرمت رجلاً واحداً، لكفى ذلك وأنها لا تدل على الآخر إلا عن طريق البدل.

ولكن العلماء قالوا: إن النكرة إذا كانت في سياق النفي أو النهي أو الشرط تعم.

- النفي، كقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾.

- والنهي، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا﴾.

- والشرط، كقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾.

هذه النكرات في سياق النفي والنهي والشرط تكون عامة، أنكر القرافي ذلك وقال: «إن النكرة لا تكون عامة إلا إذا كانت مقرونة «بمن» - في حالة النفي -، أو كانت مركبة مع «لا»، لأن ذلك في قوة «من».

نحو: «لا رجل»، «لا حول ولا قوة إلا بالله»، أو كانت مما يلزم النفي نحو: «لا أحد في الدار».

فإذا لم تكن كذلك فإنها لا تعم عند القرافي.

* إذن: اشترط القرافي لعمومها:

١ - أن تكون معها «من»: قال تعالى: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ ٤٧﴾.

٢ - أو أن تكون مركبة مع «لا» لأنها متضمنة معنى «من»: ﴿لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ﴾(لا عاصم اليوم).

٣ - أو كانت ملازمة للنفي: «لا أحد».

هذا هو باب النكرة، والخلاف فيه - كما رأينا - هل هو نوع من أنواع العموم؟

اختلف العلماء فيه على أقوال، وقول التفصيل أولى وهو أن النكرة إذا كانت في سياق النفي أو النهي أو الشرط، فإنها تعم. فهذا القول أولى، وقول القرافي أحوط في هذه المسألة.

٢ ـ خطاب الواحد:

النبي ﷺ قد يخاطب واحداً من الناس، أو قد يحكم في قضية حكماً، يعني: مسألة واحدة، كقوله ﷺ للأعرابي: «أعتق رقبة» ونحو ذلك.

«فهل هذا يعم أو لا يعم»؟

اختلف الأصوليون في ذلك:

ـ فذهب بعض الشافعية، والقاضي أبو بكر الباقلاني: إلى أنه لا يعم.

ـ وذهب الإمام أحمد ـ في أرجح الروايات ـ: إلى العموم.

* استدل من قال بالعموم بحديث أميمة بنت رقيقة: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة منكن».

ـ كذلك اختلف العلماء، في حكاية الأحكام التي يحكمها النبي ﷺ: هل تعم أو لا تعم؟

كقول ابن عباس رضي الله عنه: «قضى النبي ﷺ بالشاهد واليمين» رواه مسلم.

ـ فرق الأصوليون بين الحكم والفتوى. فقالوا: إن الفتوى تعم، وأن الحكم لا يعم.

ولكنهم اختلفوا في بعض القضايا: هل هي من باب الفتوى أو من باب الحكم؟

كقول النبي ﷺ لهند بنت عتبة ـ عندما شكت إليه شح أبي سفيان ـ قال لها: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف».

* والصحيح: أنه لا يعم بلفظه، وإن كان يصح القياس عليه.

قال الطوفي: لا خلاف بين العلماء في العمل بذلك شرعاً، ويبدو أيضاً أنه لا خلاف أن ذلك لغة لا يعم، فإذا خاطبت شخصاً

فقلت: «يا فلان افعل»، فهذا يعني فلاناً هذا.

وقال: إن الخلاف لفظي وليس خلافاً حقيقياً.

٣ ـ دخول المرأة في الجمع المذكر:

المرأة تدخل في «من» بلا خلاف، ولكن هل تدخل في الجمع المذكر، كنحو «المسلمين»؟

فقيل إنه يعم الرجال والنساء وقيل: لا يعم.

* ولكن لا بد أن نلاحظ أن الجمع أنواع:

ـ الجمع المكسر: «كرجال»: فهذا لا تدخل فيه المرأة إطلاقاً.

ـ وهناك جمع. بجمع الرجل والمرأة: كفعل ـ كما قال ابن مالك:

وفعل لفاعل وفاعلة وصفين نحو عاذل وعاذلة

ولا يدخل الخلاف في هذه الجموع.

الجمع المذكر السالم: وهو محل الخلاف، «كالمسلمين» هل تدخل فيه المرأة أو لا تدخل فيه؟.

* قيل: لا تدخل فيه، فلو كان النساء يدخلن مع الرجال في «المسلمين»، لكان في ذكر، «المسلمات» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ . . .﴾ زيادة لا ضرورة إليها.

* وقيل: يدخلن، لأن من عوائد العرب أن يغلب العاقل والمذكر على ما سواهما، فهو من باب التغليب، والتغليب يجعل المرأة تدخل في خطاب المسلمين.

* والظاهر: أنه إذا لم تذكر «المسلمات» فإن المسلمات يدخلن في «المسلمين» وإذا ذكرن فلكل اختصاصه.

هذا هو الذي يظهر من تتبع اللغة العربية، وذكر المسلمين والمسلمات في القرآن الكريم.

٤ ـ صيغة: «لا فَعَلْت»:

اختلف العلماء في هذه الصيغة هل تعم أو لا تعم؟ ـ كلا شربت، ولا أكلت ـ.

وفي حالة عمومه: هل يخصص بالنية أو لا يخصص بالنية؟

وهل الخلاف يختص المتعدي، أو يشمل المتعدي واللازم؟

ـ القاضي عبد الوهاب: يشمل المتعدي واللازم.

ـ الغزالي: لا يشمل اللازم، وإنما الخلاف في المتعدي فقط لأن اللازم عنده لا عموم له.

فإذا ذكرت الفعل المتعدي ولم تذكر مفعولاً، فإنه يكون عاماً،نحو ـ «شربت» و «لا» أكلت.

فلو قال: زوجته طالق إن شرب، أو إذا شربت ولم يذكر مفعولاً ـ. فإنه على الصحيح: يحنث بكل المشروبات: لأن الفعل إذا لم يذكر له مفعول صار عاماً.

* فالفعل العام في سياق النفي هو من صيغ العموم ـ على الراجح ـ كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾.

* مسألة التخصيص بالنية: لو حلف: أن لا يأكل، وهو يريد أنه لا يأكل اللحم، هل تقبل النية هنا؟

ـ الأحناف: لا تقبل النية.

ـ الجمهور: تقبل النية، لأنها تخصيص وتقيد.

* مسألة: هل الصور النادرة تدخل في العموم؟

اختلف العلماء في هذه المسألة، وهي قريبة من مسألة غير

المقصود يدخل أو لا يدخل؟

فاللفظ والقصد قد يختلفان، بمعنى: أن يكون اللفظ عاماً، ولكن القصد قد لا يكون عاماً، وخصوصاً في الصور النادرة.

* مثال ذلك:

- حديث: «لا سبق إلا في خف وحافر ونصل»، النبي ﷺ حدد هذه الثلاثة.

فلو قال شخص: أنا سأسابق بالفيل، الفيل ذو خف، إلا أنه من المسائل النادرة، بمعنى أن المتكلم عادة إذا قال: خفاً، فإنه لا يعني الفيل، ولا يخطر بباله.

- كذلك: حديث: «الماء من الماء» - في وجوب الغسل -.

هل الماء بدون لذة، أو لذة غير معتادة يوجب الغسل أو لا؟

* المشهور من مذهب مالك: أنه لا يوجب الغسل.

وفي مذهب الإمام أحمد خلاف واستظهر في المغني أنه لا يوجب الغسل وهو مذهب أبي حنيفة.

- وقال بعض العلماء: إنه يوجب الغسل، وهو مذهب الشافعي.

* **مسألة**: هل يدخل النبي ﷺ في الخطاب للمؤمنين أو لا يدخل؟

- قال بعضهم: إن الآمر لا يدخل في خطابه إذا كان أمراً.

- والصحيح، أنه ﷺ يدخل فيه، فإننا وجدنا أوامر الشرع قد دخل فيها النبي ﷺ إلا ما اختص به ﷺ: (خالصة لك من دون المؤمنين).

ومما يدل على ذلك: قوله ﷺ: «إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ﴾، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾.

* **مسألة**: العام المخصوص: هل هو حقيقة فيما بقي أم هو مجاز فيه أو متوقف فيه؟

ـ ذهب الجمهور: إلى أن العام المخصوص يظل عاماً فيما بقي من أفراده.

مثاله: «أكرم القوم إلا زيداً»، فهذا مخصوص.

وكقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾، هذا عام قد خصص بقوله ﷺ: «ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة»، متفق عليه، وحديث: «لا زكاة في الخضروات» ـ الحديث ضعيف ـ.

فهل بقية العام لها ما للعام قبل التخصيص أم لا؟

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

فقال بعضهم: إنه مجاز فيما بقي، وليس حقيقة.

ـ والجمهور: على أنه يظل حقيقة فيما بقي.

ـ وذهب بعضهم: إلى أنه أقوى بعد التخصيص، لأن كل عام مخصوص.

* **مسألة**: أقل الجمع.

ـ ذهب مالك وداود: إلى أن أقل الجمع الاثنان.

ـ وذهب الجمهور: إلى أن المثنى له صيغة خاصة وبالتالي فإنه لا يدل على الجمع.

* استدل مالك وداود: بكثير من الضمائر التي ترد بصيغة الجمع على الاثنين، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾.

وبقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، الأخوة: جاءت بصيغة الجمع، والعلماء والصحابة رضوان الله عليهم حجبوها بالأخوين، مما يدل على أن الإخوة هنا يراد بهم: اثنان.

* أما الجمهور فقالوا: إن هذا من باب ما يسمى عند البيانيين: بخلاف مقتضى الظاهر، بمعنى: أن الجمع قد يطلق عليه، الإفراد، وقد تطلق التثنية على الجمع، وقد يطلق الجمع على الاثنين وعلى الواحد، والعرب تفعل ذلك كقول الشاعر:

وهاشم في ضريح وسط بلقعة تسفي الرياح عليه بين غزات

وإنما هي غزة واحدة، جمعها باعتبار ما حولها وكذلك تعبر عن كل اثنين متلازمين بالجمع وبالإفراد.

* وقد أشار إلى هذا الخلاف في مراقي السعود:

أقل معنى الجمع في المشتهر الاثنان في رأي الإمام الحميري

* **مسألة**: دلالة العام على أفراده: هل هي ظنية أم قطعية؟

- قال الجمهور: إن العام يدل على أفراده جميعاً ظناً لا قطعاً وإنه إنما يدل على فرد قطعاً.

- وقال الأحناف: إن العام يتناول جميع أفراده حقيقة وليس مجازاً، وأنه قطعي بمعنى: إنه لا احتمال فيه.

* قال في مراقي السعود:

وهو على فرد يدل جزما وفهم الاستغراق ليس حتما

بل هو عند الجل للرجحان والقطع فيه مذهب النعمان

* نشأ عن هذا الخلاف اختلاف في كثير من المسائل.

- تخصيص العام:

* ذهب الجمهور: إلى أن العام يخصص بأخبار الآحاد، لأن العام ظني الدلالة، وخبر الآحاد ظني الثبوت، فأعملنا ظني الثبوت في ظني الدلالة فتكافئا فخصصه.

* أما الأحناف فقالوا: إن العام قطعي الدلالة، فلا يخصصه ما كان ظني الثبوت.

* ترتب على ذلك كثير من المسائل الفقهية منها:

- أن الأحناف قالوا: تجب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً - لقوله تعالى: ﴿فَكَانَتْ هَبَآءً مُّنۢبَثًّا ۝٦﴾ - في المطلقات -.

لم يفرقوا بين حامل وحائل، ولا بين رجعي وبائن.

ولهم سند في ذلك من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «لا نترك كتاب ربنا، وسنة نبينا، لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت لها النفقة والسكنى»، رواه مسلم.

* أما الجمهور: فعملوا بحديث فاطمة بنت قيس الذي رده عمر.

وقالوا: إنه مخصص لعموم الآية.

واستدلوا بتخصيص الصحابة لكثير من العمومات، مثل:

- تخصيصهم لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾، بقول النبي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها».

- وخصصوا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾، بقول النبي ﷺ: «لا يقتل مسلم بكافر» متفق عليه.

* أما أبو حنيفة فقد أبى هذا التخصيص وبالتالي: فإن المسلم - عنده - يقتل بالكافر المعاهد.

واستدل مع اعتماده على عدم التخصيص -: بأن الفعل مقدم على القول، فاستدل بالحديث الذي رواه الدارقطني، «أن النبي ﷺ قاد مسلماً بمعاهد».

* ولكن هذا الحديث لا يصح، وعلته: ابن البيلماني، وهو ضعيف إذا وصل فكيف وقد أرسل في هذ الحديث.

* أيضاً: خصص الجمهور قول النبي ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»، بقوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» متفق عليه.

- أما أبو حنيفة: فلم يخصص ذلك. فقال: فيما سقت السماء

العشر عام فلا يخصص بهذا الحديث.

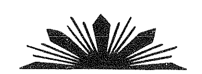
* أيضاً خصصوا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾، بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث». والأحناف معهم في أنه لا وصية لوارث.

* واختلفوا في عموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾.

ـ ذهب الإمام مالك وأبو حنيفة: إلى الأخذ بعموم هذه الآية وعدم تخصيصها، لأن العموم واضح في هذه الآية.

ـ وذهب الشافعي وأحمد: إلى تخصيصها بحديث أبي ثعلبة الخشني: «أن النبي ﷺ نهى عن ذي الناب من السباع» وفي حديث آخر عن ابن عباس: «نهى عن أكل ذي الناب من السباع، وعن ذي المخلب من الطير».

وهكذا رأينا هذا الخلاف بين الجمهور والأحناف في جملة من المسائل بسبب الاختلاف حول دلالة العموم.



الخاص هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنى واحد على سبيل الانفراد والتخصيص

تعريف التخصيص:

ـ لغة: التخصيص هو مصدر من خصص الشيء تخصيصاً، من: فعّل تفعيلاً، فهو مصدر قياسي.

والتخصيص هو جعل الشيء خاصاً، أو جعل الشيء ذا خصوصية.

ـ واصطلاحاً: «هو إخراج جزء مما يتناوله العام».

أو: «قصر العام على بعض أفراده».

وقال الواقفية: «إخراج بعض ما يمكن أن يتناوله العام» لأن الواقفية لا يرون أن العام يتناول كل أفراده، بل يمكن أن يتناولها.

* وبين التعريفين السابقين شيات تدل على توجه فكري وعقلي للعلماء في تعاملهم مع هذا الموضوع:

فالذين قالوا إنه الإخراج نظروا إلى جهة الإفراد التي خرجت.

ـ والذين قالوا إنه قصر: نظروا إلى جهة الإفراد التي بقيت.

* مثال:

إذا قلنا: «جاء الطلاب إلا فلاناً وفلاناً».

* فمن نظر إلى استثناء بعض الطلبة وإخراجهم، قال هو: إخراج.

* ومن نظر إلى الطلاب الذين قصرنا عليهم المجيء قالوا هو: قصر.

* كيف يكون التخصيص؟ أو ما هي المخصصات؟

إن المخصصات كثيرة، متصلة، أو منفصلة، فمن ذلك:

١ ـ التخصيص بالنص المنفصل:

بمعنى: أنه إذا كان هناك نص عام، فإنك تخصصه بنص آخر خاص.

مثال: قال تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾، خصصت بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾، هذا من باب تخصيص الكتاب بالكتاب.

وهناك تخصيص الكتاب بالسنة، فقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾، هذا عام في كل ميتة، ولكنه خصص بما ورد في الحديث: «أحلت لنا ميتتان ودمان».

والسنة تخصص السنة، مثاله، قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»، خصصه قوله ﷺ: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق».

٢ ـ التخصيص بالإجماع:

ذهب الجمهور: إلى أن الإجماع لا يخصص ولا ينسخ، ولكنه يدل على المخصص وعلى الناسخ. وقال الطوفي: إنه يخصص به.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾.

هذا في الأمة، ولكن العبد الذكر يدخل في هذا.

يقول الجصاص الرازي: إن هذا مخصص بالإجماع، بمعنى: أن الإجماع جاء على أن الذكر كالأمة في تشطير الحد عليه. فيكون مخصصاً لآية سورة النور: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ...﴾ الآية.

والأصح أنه تخصيص بالقياس الجلي.

٣ ـ التخصيص بالعقل:

كالأوامر والنواهي: لا تشمل المجنون ولا الصبي، عقلاً، وإن كان يمكن أن يكون هذا مخصصاً بالنص: «رفع القلم عن ثلاثة».

٤ ـ التخصيص بالحس:

كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ ـ في تلك الريح العقيم ـ، رأينا أنها لم تدمر السماء والأرض فهذا تخصيص بالحس.

٥ ـ التخصيص بالمفهوم:

حديث «في كل أربعين شاة شاة»، هو عام يتناول المعلوف والسائم، إلا أنه يخصصه مفهوم حديث: «في الغنم السائمة زكاة»، يفهم من هذا الحديث: أن غير السائمة، لا زكاة فيها كما عمل به الإمام أحمد والشافعي.

٦ ـ التخصيص بالغاية:

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ غاية.

٧ ـ التخصيص بالفعل

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ مع حديث عائشة: «أن النبي ﷺ كان يأمر نسائه بالاتزار ويباشرهن وهن حيض» فهذا يدل على التخصيص بالفعل.

٨ ـ التخصيص بالشرط:

كقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾، خصص بالشرط: «إن كان له ولد».

٩ ـ التخصيص بالعرف:

وهذا كثير في كلام الناس، لو قلت: والله لا أركب دابة، فهذا مخصص بالعرف، بأن هذه الدابة: من ذوات الأربع، فلو ركبت على إنسان ما حنثت بذلك تخصيصاً بالعرف.

* وقال أبو حنيفة: إن عرف الشارع مخصص كذلك، فادعى أن المراد بالطعام في حديث مسلم: «الطعام بالطعام»، البر، لأن العرب كانت تسميه طعاماً.

* وقال الإمام مالك: بالتخصيص بالعرف العملي، ولهذا قال: إن المرأة الشريفة لا ترضع، وخصص بالعرف العملي قول الله جل وعلا: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾.

وهذا من مفردات مذهب الإمام مالك.

هذه أنواع المخصصات، وأكثرها منفصل، سوى الشرط والاستثناء والغاية، فإنها متصلة ـ وسنرجع إليها في مبحث آخر ـ.

*** مسألة العامين إذا لم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر:**

إذا واجهنا عامان فما العمل فيهما؟

ـ العمل: إنه إذا عجزنا عن الجمع بينهما، بتخصيص أحدهما بالآخر بالوجه، فإننا حينئذ نرجح العام الذي يعتضد بدليل من نص أو إجماع أو قياس.

فإذا فقد الدليل، ولم يعتضد أي منهما بدليل يرجحه على الآخر، فحينئذ نلجأ إلى التاريخ، بمعنى: أننا نبحث عن تاريخ ورود العامين، فإذا كان أحدهما متأخراً عن الآخر، فإننا ننسخ المتقدم بالمتأخر.

إذا لم نعثر على التاريخ وجهلناه، فقيل: يتساقطان، ويتوقف عن العمل بهما.

* ولكن قد نجد أنفسنا أمام عامين يكون كل منهما خاصاً من وجه، وحينئذ فإن عملية التخصيص ممكنة، إلا أنها مشكلة، لأن كلاً منهما خاص من وجه، فإذا أعملته من ذلك الوجه، فإنك تكون بذلك قد أهدرت خصوص الآخر، وحينئذ يقع الإشكال.

فيقول الأصوليون ـ في هذه الحالة ـ: لا بد أن تبحث عن مخرج وعن ترجيح، فإذا لم تجد توقفت، لأن الأمر يحتاج إلى مرجح.

* وهذا واقع فعلاً في عدد من النصوص، وقد اختلف العلماء فيها، ولكنهم لم يسقطوها، بل حالوا أن يرجحوا، ولكن هذه المحاولة لم تكن متسقة في اتجاه واحد، بل إن بعض العلماء رجح من وجه لم يرجح منه الطرف الآخر.

وذلك في جملة من الأحاديث والأخبار منها:

ـ قول النبي ﷺ: «من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها».

متفق عليه، مع قول النبي ﷺ: «لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس» متفق عليه.

كلا الحديثين عام، وكلا الحديثين فيه خصوص من وجه:

ـ الحديث الأول: عام في الوقت، خاص في الصلاة الفائتة.

ـ الحديث الثاني: عام في الصلاة، خاص في الوقت.

فعندنا عموم في كل منهما وخصوص من وجه، ومن هنا اختلف العلماء.

ـ فذهب الجمهور إلى إعمال خصوص الصلاة الفائتة في عموم

الوقت، وبالتالي: فالنهي لا ينسحب على الصلاة الفائتة فلو ذكر صلاة فائتة بعد صلاة العصر أو بعد صلاة الصبح: فليصلها في ذلك الوقت إذا ذكرها.

ـ وذهب أبوحنيفة: إلى أنه لا يجوز له أن يصليها في ذلك الوقت لأنه وقت نهي، ولأن النبي ﷺ نام عن الصلاة، فلم يصلها حتى طلعت الشمس.

* ولم يقتصر هذا الخلاف على الصلاة الفائتة، بل الصلوات ذوات السبب وقد دخلت في ذلك، كتحية المسجد، وصلاة الجنازة - إلا أن الجمهور انقسم - في حكم صلاة النافلة ذات السبب - إلى قسمين:

ـ فذهب مالك: إلى أن ذوات السبب لا تصلى في وقت النهي.

ـ وذهب الشافعي: إلى أنها تصلى.

ـ وعن الإمام أحمد روايتان، ورجح شيخ الإسلام ابن تيمية الرواية التي تتفق مع مذهب الشافعي.

* والعلماء في هذه المسألة كل منهم يلجأ إلى نوع من الترجيحات: ـ فالذين قالوا: لا تصلى، رجحوا: بأن النهي والأمر إذا تقابلا، فإن النهي مقدم، لأنه مفسدة، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

فنجد أن الإمام مالكاً توسط في هذه المسألة.

* حديث آخر: قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، فهذا عام في الرجال وفي النساء، إلا أنه قد وردت آثار عن الصحابة تدل على النهي عن قتل المرأة المرتدة ووردت بعض الأحاديث في النهي عن قتل النساء مطلقة، إلا أنها غير صحيحة، وقد قال بعض الصحابة: تستتاب ولا تقتل.

* هنا - أيضاً - اختلف العلماء:

- فيمكن أن نخصص حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، بحديث النهي عن قتل النساء.

- ويمكن أن نخصص حديث النهي عن قتل النساء بأنه نهي عن قتلهن إذا لم يكن مرتدات، بمعنى: أن النهي هنا يكون منصباً على النساء في الحرب، وليس منصباً على المرأة التي تبدل دينها.

* المهم: أن العامين إذا تقابلا، فلا بد من محاولة الجمع بينهما، بتخصيص أحدهما بالآخر - إذا كان هذا التخصيص لا يلغي عموم الآخر -، فإذا لم يوجد دليل فإنه يبحث عن التاريخ، فينسخ المتأخر المتقدم، فإذا لم يعثر على التاريخ يتساقطان، ويتوقف عن العمل بهما، حتى يوجد دليل.

*** التخصيص المتصل:**

التخصيص المتصل أربعة أنواع:

١ - الاستثناء.

٢ - الشرط.

٣ - الغاية.

٤ - الصفة.

فهذه تخصص العام تخصيصاً متصلاً وليس منفصلاً، أي: أن المخصصات هذه تكون متصلة بالنص.

١ - الاستثناء:

- لغة: هو استفعال من ثناه يثنيه. إذا رد بعضه على بعض والاستثناء والثنيا: هو رد بعض الشيء إلى بعضه الآخر، تقول ثنيت الحبل: إذا رددت طرفه على الطرف الآخر.

هذا هو الأصل اللغوي - كما يقوله ابن سيده في المحكم -.

ـ وفي الاصطلاح: يطلق على معنيين:

١ ـ إخراج بعض الجملة مما كان داخلاً فيها.

٢ ـ تعليق الجملة ـ وهو في معنى الإخراج ـ. وهذا المعنى ورد في الحديث «إلا أن يستثني» ـ أي: في اليمين ـ.

فهو إخراج شيء بإلا وأخواتها «سوى، وغير، وليس، وحاشا، وعدا، ولا يكون» مما كان داخلاً فيه، ولولا الاستثناء ما خرج.

* الأصل: ألا يستثنى شيء، إلا إذا كان من جنسه، وإذا لم يكن من جنسه، فإنه لا يستثنى منه ـ غالباً ـ.

وحينئذ فإن «إلا» في بعض الأحيان ـ تكون بمعنى الواو، الاستئنافية، وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١١﴾﴾.

قالوا: «إلا» ـ هنا ـ بمعنى: الواو، فيكون الكلام بعدها مستأنفاً، حتى لا ننسب إلى الرسل ظلماً.

ولهذا قال ابن بونه في زيادات الألفية:

وإن تكن «إلا» بمعنى الواو فاعطف بها في قول كل راوي.

* إن الاستثناء لا يكون متراخياً عن الكلام بل يجب أن يكون متصلاً به، وأن يكون في نفس الكلام، لإخراج شيء منه هو داخل فيه.

* الاستثناء يفارق المخصصات في معنيين:

١ ـ أنه يكون متصلاً وليس متراخياً، والمخصص يكون متراخياً.

مثال: قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾﴾، يتراخى

المخصص ليكون بعد ذلك: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾.

أما إذا كان استثناء: فإنه لا يتراخى، إلا في صور نادرة، مثال ذلك: الرسول ﷺ لما نهى أن يعضد شجر مكة، سكت فقال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله، فقال ﷺ: «إلا الإذخر».

فكأن الاستثناء تأخر قليلاً بعد أن سكت المتكلم.

٢ ـ الاستثناء قد يكون من النص، والمخصص لا يكون كذلك، فهو إنما يخص العام ولا يخص النص.

مثال ذلك، أن تقول: «عليّ عشرة إلا درهماً» درهماً.

«فعشرة» نص، وليست ظاهراً، والمخصصات لا تدخل في هذا.

* شروط الاستثناء:

١ ـ ألا يكون مستغرقاً للمستثنى منه، شرط لا خلاف فيه.

وإن كان القرافي ـ في كتابه الاستغناء ـ: كأنه أشار إلى خلاف.

مثاله: أن تقول: له عليّ مئة إلا مئة، أو: هي طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، فهذا استثناء باطل.

٢ ـ يجب أن يكون الاستثناء من جنس المستثنى منه عند الحنابلة، خلافاً للمالكية والأحناف وبعض الشافعية.

فإذا لم يكن من جنس المستثنى منه، فإن هذا الاستثناء باطل، ـ عند الحنابلة ـ.

ولأجل ذلك قال الخرقي: «إن الاستثناء إذا كان من غير جنس المستثنى منه، فإنه باطل، إلا في استثناء الورق من الذهب ـ مثلاً ـ، بأن يقول له: على مئة دينار إلا عشرة دراهم، فمثل هذا يجوز باعتبار أن النقدين كشيء واحد».

٣ ـ أن يكون الاستثناء متصلاً، وخالف في ذلك ابن عباس

رضي الله عنه، فقد قال: إنه يستثنى ولو بعد سنة، وهذا محكي ـ أيضاً ـ عن عطاء بن أبي رباح، وعن الحسن البصري، وعن غيرهما، قالوا: إنه يتراخى في المجلس فقط، وأومأ إليه الإمام أحمد، ولهذا قال الحنابلة: إذا سكت في اليمين بالله، فإنه يصح له أن يستثني، بشرط ألا يكون الفصل كثيراً.

٤ ـ أن يكون المستثنى أقل من المستثنى منه:

ـ وهذا مذهب الإمام أحمد، وأبي بكر الباقلاني، وابن درستويه من النحاة، وقيل: إنه مذهب ابن جني ـ أيضاً ـ.

ـ أما جمهور العلماء فقالوا: إنه يجوز أن يستثنى الأكثر.

وعلى هذا، لو قال له: على مئة إلا تسعين، عند الحنابلة هذا استثناء باطل وتلزمه المئة، بخلاف ما لو قال له: على مئة إلا أربعين، فهذا استثناء صحيح.

ـ وكذلك لا يجوز أن يستثنى المساوي في مذهب الإمام أحمد فلو قال له: عليّ مئة إلا خمسين، ما جاز ذلك في أصل المذهب، لأن المستثنى لا بد أن يكون أقل من المستثنى منه.

* واستدل الجمهور: بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾.

قالوا: إن من اتبع إبليس هم أكثر العباد، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾.

* ورد الحنابلة على استدلال الجمهور بأن قالوا: إن هذه الآية تخرج بوجهين:

* الأول أن تكون استثناء منقطعاً، وأن «عبادي» مختصة بالصالحين، لأن «العباد» عندما يضيفها الله سبحانه وتعالى لنفسه ـ غالباً ـ في لغة القرآن تخص بعباد الله الصالحين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَـٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ﴿٦٨﴾﴾.

فالعباد هي لفظ تكريم ـ بخلاف العبيد ـ. وحينئذ لا يكون حجة للجمهور، ويكون معنى الآية: «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان لكن من اتبعك من الغاوين».

* الثاني: أن لفظ «عبادي» يشمل الملائكة من الجن والإنس، وحينئذٍ تكون الكثرة للملائكة، فيكون المستثنى هنا أقل من المستثنى منه.

والقرافي ـ في كتابه الاستغناء في مسألة الاستثناء ـ. لم يجد حجج الجمهور مقنعة، بل قال: إن ما استشهدوا به من الاستشهادات ليست مقنعة لا عقلاً ولا نقلاً.

* الفرق بين الاستثناء والنسخ:

١ ـ أن الاستثناء يأتي متصلاً، وأما النسخ فإنه يكون منفصلاً.

٢ ـ أن الاستثناء لا يرفع الكل، والنسخ يرفع الكل.

* **مسألة**: هل يجوز الاستثناء من الاستثناء؟.

نعم يجوز ذلك، وكل واحد يبطل جزء مما قبله.

كقوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾.

فهنا استثناءان، استثناء من استثناء.

ولكن الأصوليين والفقهاء أطالوا كثيراً في مسألة: الاستثناء من الاستثناء من الاستثناء...

وقالوا: هل يرجع إلى الأول أو إلى الثاني أو إلى الثالث.

وإذا كان أحد هذه الاستثناءات باطلاً، فهل تبطل الاستثناءات الأخرى؟

إلا أن هذه مسائل للتمرين، ولا تترتب عليها نتائج عملية.

* مسألة: الاستثناء إذا جاء بعد جمل ماذا يكون الحكم؟.

اختلف العلماء في ذلك:

ـ ذهب الجمهور: إلى أنه يرجع إلى هذه الجمل كلها إذا كانت متعاطفة بالواو، وكان يصلح لها.

ـ ذهب أبو حنيفة: إلى أنه يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط.

مثال ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾.

هنا «إلا» جاءت بعد الفسق، وبعد منع الشهادة.

* فهل «إلا» ترجع إلى الفسق فقط، أو ترجع إلى الفسق وقبول الشهادة معاً؟.

ـ ذهب أبو حنيفة إلى أنها ترجع إلى الأخير فقط.

ـ ذهب الجمهور: إلى أنها ترجع للجميع.

وهذه مسألة طال فيها النزاع بين العلماء وهي تدور على الواو لأنها تجمع بين الجملتين، وأحياناً تكون لغير ذلك، واللغة العربية لا تعطي رداً حاسماً، لأن الواو تؤدي إلى كثير من الإجمال، ولأننا وجدنا الاستثناء تارة يرجع إلى الأخير ـ قطعاً ـ وتارة يرجع إليهما معاً ـ ظناً ـ.

٢ ـ التخصيص بالغاية:

إن الغاية تخصص إن كان ما بعدها مغاير لما قبلها، فإن لم يكن الأمر كذلك، فإنها لا تخصص.

مثال ذلك:

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾، فهذا يقتضي أن الصيام ليس مستمراً بعد الليل.

وقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾.

أما إذا كان ما بعدها داخلاً فيما قبلها، فإنها لا تكون مخصصة، وحينئذ قد تكون عاطفة، يعطف بها البعض على الكل.

كما يقول الشاعر:

ألقى الصحيفة كي يخفف رحله والزاد حتى نعله ألقاها

بتأويل الغني ما يثقله.

ومثل النحاة لها بقولهم: «أكلت السمكة حتى رأسها»، أي: ورأسها.

ـ وقال بعضهم: إنها تفيد الترتيب ـ كابن الحاجب والجزولي، إلا أن الأصح: أنها لا تفيد الترتيب.

٣ ـ التخصيص بالصفة:

ويشترط فيها: أن تكون متصلة، أو أن تكون مفصولة بغير أجنبي، كالفصل بجار ومجرور، وظرف ونحو ذلك.

«جاء رجال تجار»، . فهذا فيه تخصيص طائفة من الناس.

٤ ـ التخصيص بالشرط:

مثل: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾.

فهذا تخصيص بالشرط.

وقد سبق الحديث عن الشرط في مفهوم المخالفة.



المطلق والمقيد

تعريف المطلق:

لغة: من الإطلاق وهو الإرسال من أطلق الشيء إذا أرسله. وأطلق الجمل إذا أرسله وأطلق سراح الأسير إذا فك كبله.

واصطلاحاً: هو لفظ خاص يدل على فرد شائع في جنسه، أما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لحسنه.

أو هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي فقط مجردة عن كل عارض يلحقها.

الفرق بين العام والمطلق:

إن العام يدل على جماعة. أما المطلق فهو لفظ خاص يدل على فرد شائع في جنسه غير معين، وهذا ما يسميه النحاة «نكرة» والنكرة هي اسم شائع في جنسه وهي في تعريفها البسيط: ما يصلح لدخول الألف واللام «ال». مثاله: رجل، امرأة، أسد.

سبب الحديث عن المطلق:

نتحدث عن المطلق بسبب التقييد الذي قد يلحق بعض أفراده، والمقيد ما تناول معيناً أو موصوفاً بزائد على حقيقة جنسه (شهرين متتابعين).

وهذا التقييد للعلماء فيه مذاهب ومدارس فهناك المدرسة الحنفية وهناك الجمهور.

إذا قيد المطلق في مكان وأطلق في مكان آخر، فإنه لا يخلو من: أن يتحد السبب والحكم، أو أن يتحد الحكم ويختلف السبب أو أن يتحد السبب ويختلف الحكم أو أن يختلف السبب والحكم. مثال ذلك:

إذا قلت لك: أكرم طالباً، ومرة أخرى قلت لك: أكرم طالباً مجتهداً. فهل يجب أن تحمل الكلام الأول على الكلام الثاني؟.

بمعنى: هل يجب أن تفهم حينما أقول لك لاحقاً: أكرم طالباً مجتهداً، أن الطالب الأول هو طالب مجتهد؟ وبالتالي فلو أكرمت أي طالب ما كنت ممتثلاً؟

هنا اختلف العلماء:

ـ فذهب الجمهور: إلى حمل المطلق على المقيد، بمعنى: اعتبار أن الطالب الذي يجب إكرامه هو طالب مجتهد، وأن الكلام الثاني يفسر الأول.

ـ وذهب الأحناف إلى أن الكلام الثاني لا يفسر الأول.

* استدل الجمهور بقولهم: «إن الكلام الثاني زائد على الأول، فإما أن نلغيهما معاً، فنجعلهما متعارضين، وأما أن نعمل بهما معاً، وهذا غير ممكن، لأنه زائد عليه، وأما أن نقيد الأول بالثاني، ونكون بهذا قد جمعنا بين النصين.

* قال الأحناف: نحن نلغي المقيد ونعمل بالمطلق، لأن هذا ـ عندهم من باب ـ مفهوم الصفة وهم لا يعملون بمفهوم المخالفة ـ كما هو معروف ـ.

مثال آخر:

ـ يقول الله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ هنا: شهيدين مطلق، ولكن قيدها قوله

تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ الأولى في الدين، والثانية في فراق الزوجات.

وفي حديث عائشة عند الدارقطني لا بد في النكاح من أربعة الولي والزوج والشاهدان هذا الحديث جاء بالإطلاق بينما قيد الحديث الآخر الإطلاق: «لا نكاح إلا بولي مرشد. وشاهدي عدل» رواه الخلال بسنده وأخرجه البيهقي، فالسبب متحد والحكم واحد، فذهب الجمهور إلى اشتراط العدالة وذهب أبو حنيفة إلى عدم اشتراطها.

فالحديث الثاني وصف الولي بالرشد، ووصف الشاهدين بالعدالة.

* فالأحناف: قالوا: إن الزيادة في الحديث الآخر لا تنسخ، وتلغى ولا يؤخذ بها، لأنها من باب مفهوم الصفة، وهو من مفهوم المخالفة، ونحن لا نعمل به، وبناءً على ذلك: فإنه يكتفى - عندهم - بأي شاهدين - أياً كان حالهما وبولي - أياً كان حاله -.

ويلحق بالأحناف هنا - بعض الشافعية والحنابلة.

* مثال آخر:

يقول الله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾.

ويقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ﴾.

الرقبة الأولى: قيدت بالإيمان.

الرقبة الثانية: أطلقت.

السبب هنا جاء مختلفاً، فأحد السببين قتل خطأ، والثاني ظهار، والحكم واحد، وهو الرقبة فما العمل؟

ـ الجمهور: حمل الرقبة في الظهار على الرقبة في القتل، فاشترط فيها الإيمان كما ورد في الأخرى.

ـ الأحناف ومن قال بقولهم: لم يشترطوا ذلك، وقالوا: كل رقبة هي في محلها، فتلك يشترط فيها الإيمان، وهذه لا يشترط فيها شيء من ذلك.

* استدل الجمهور: بأن القرآن الكريم ورد على ما تعارفته العرب، والعرب تطلق كلامها هنا لتقيده في مكان آخر، وتعمم لتخصص، وتجمل لتبين، والقرآن كذلك، فيه إجمال وبيان، وعموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، فيحمل بعضه على بعض فهذا أولى.

ومن الإجمال والبيان في الشعر بما يشبه التقييد قول الشاعر:

وأنت التي حببت كل قصيرة إلى وما تدري بذاك القصائر
عنيت قصيرات الحجال ولم أرد قصار الخطى شر النساء البحاتر

* أما الأحناف فقالوا: إن التقييد في محل، والإطلاق في محل، يدل على تفاوت الحكم، فالشارع قد يلحظ تفاوتاً في الحكم بين القاتل ـ فيوجب أن يعتق رقبة مؤمنة ـ، وبين المظاهر ـ فلا يقيدها بالإيمان ـ، وهما خطابان، فالتفاوت في السبب يؤدي إلى تفاوت في وصف الرقبة.

* وبقدر ما يكون موقف الأحناف الأول ـ السبب واحد، والحكم واحد ـ بعيداً عن ما نراه صحيحاً، بقدر ما يكون الموقف الثاني معقولاً ـ الحكم واحد، والسبب مختلف ـ.

فالتفاوت بتفاوت السبب شيء ممكن ومعقول.

* إذا اختلف الحكم:

إذا اختلف الحكم، فإنه لا يقيد المطلب بالمقيد أبداً ـ سواء اتفق السبب أو اختلف ـ.

* ولكن المطلق قد يترجح ويتردد بين مقيدين.

فهل يحمل على هذا، أو يحمل على ذلك؟

مثال ذلك:

التيمم: قال تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾.

اليد تطلق: على الكف، وعلى الكف والذراع، وعليهما والعضد.

ـ فأين ينتهي مسح التيمم؟

يقول تعالى ـ في الوضوء: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾.

ويقول تعالى: ـ في حد السرقة ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ وقيده فعل النبي ﷺ بالكوع.

فالتيمم على أي شيء يحمل في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾، لتحديد الموضع الذي ينتهي عنده؟.

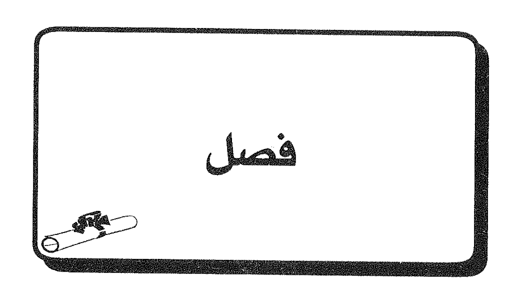
ـ الإمام أحمد: أشار إلى المكان الذي يقطع منه السارق ـ أي الرسغ ـ قال: إنه يحمل عليه، وقد ثبت ذلك عن ابن عباس.

فحمله هنا على أحد المقيدين يرجحه من الأدلة الخارجية الظهور اللغوي مع حديث عمار وفيه «ومسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه» وهو حديث متفق عليه والكف لا تطلق على الذراع.

وذهب الشافعي وأبو حنيفة إلى وجوب مسح اليدين إلى المرفقين لأحاديث ليست في الصحيح، ولقياس التيمم على الوضوء لأنه بدل عنه وحمل البدل على المبدل منه أولى، ولأن الوضوء مقيد وجب حمل التيمم المطلق عليه.

أما مالك فقال: بأن المسح إلى المرفقين سنة ـ كعادته ـ في التوسط بين الأدلة ومراعاة الخلاف، قال خليل في مختصره «وسن ترتيبه وإلى المرفقين» وهذا الخلاف له سلف من الصحابة رضي الله عنهم.





فصل

في معاني بعض الحروف التي يترتب عليها حكم شرعي أو اختلاف بين الفقهاء وسأذكر في هذا الفصل كلام القرافي في التنقيح وشرحه بكامله، وأعلق عليه تعليقاً يتناول بعض المعاني التي لم يستكملها. وقد ذكر القرافي بعض حروف العطف والجر والشرط.

* الواو لمطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في الزمان:

قال جماعة من الكوفيين إنها للترتيب، لنا قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ﴾ والقصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم التناقض وهو محال، وقوله تعالى حكاية عن كفار العرب ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾، لو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث، وليس كذلك، وقيل في هذه الآية إن المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا، فلا يلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب، والظاهر من اللفظ هو القول الأول، وأن مرادهم نحيا ونموت، والواو لا تفيد الترتيب، ولأن الواو قد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا: تضارب زيد وعمرو، ولا ترتيب في ذلك، فدل على أنها ليست للترتيب، احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام: «بئس الخطيب أنت» لما قال الخطيب: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصمها فقد غوى، وأمره بأن يقول من يعص الله ورسوله فقد

غوى، ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين اللفظين فرق، ولما سمع عمر رضي الله عنه الشاعر يقول:

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً

قال لو قدمت الإسلام على الشيب لأجزتك، ولو أنها ليست للترتيب لما كان بينهما فرق.

والجواب عن الأول أن الترتيب له سببان أداة لفظية وحقيقة زمانية، فاللفظية نحو الفاء وثم، والحقيقة الزمانية هي أن أجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض، والواقع في المرتب مرتب، وفي السابق سابق على الواقع في اللاحق، فالمنطوق به أولاً متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخراً لتأخير زمانه، ولذلك أنا نقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط، فنقول أنشد النبي حسان بن ثابت، ولا لفظ مرتب هنا، بل الزمان فقط، إذا تقرر هذا فنقول إذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله، فقد حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا، واتجه عتب الخطيب عند عدمها، فلم قلتم إن الترتيب لأداة لفظية؟ بل لما ذكرنا، وهو مجمع عليه، وما ذكرتموه مختلف فيه، وإضافة كلام الشارع للمتفق عليه أولى، وهو الجواب عن الثاني.

فائدة: قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب، فما الفرق وما الجواب؟.

الجواب من وجهين: أحدهما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام ـ قدس الله روحه ـ فقال إن منصب الخطيب حقير قابل للزلل فإذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لنقصه أنه إنما جمع بينهما في الضمير لأنه أهمل الفصل بينهما في الضمير والفرق، فلذلك امتنع لما فيه من إيهام التسوية، ومنصب رسول الله ﷺ في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم، فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام إيهام التسوية.

وثانيهما: ذكره بعض الفضلاء فقال: كلام رسول الله ﷺ جملة واحدة، وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يبعد استعمال الظاهر موضع الضمير، بل الضمير هو الحسن، وكلام الخطيب جملتان إحداهما مدح والأخرى ذم، فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات.

الفاء للتعقيب والترتيب نحو سها فسجد.

قال الإمام فخر الدين: الفاء للتعقيب بحسب الإمكان، احترازاً من قولهم دخلت بغداد فالبصرة فإنه إذا كان بينهما ثلاثة أيام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة، أو بعد خمسة أو أربعة فليس بتعقيب، ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة أن يكون يليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل، فلا يكون الوضع له.

وقولنا للتعقيب احتراز من (ثم) فإنها للتراخي الفاء كذلك والتسبب، كما في قولنا سها فسجد، وسرق فقطع، وزنا فرجم، أي هذه المقدمات أسباب لما بعدها والدليل على أنها للترتيب أنها يجب دخولها في جواب الشرط إذا كان جملة اسمية نحو: من دخل داري فله دينار، قال النحاة لو لم يقل (فله) بل قال (له) بغير فاء لكان إقراراً بالدينار ولزمه دفعه، ولم يكن تعليقاً للدينار على دخول الدار، وكان الشرط المتقدم يبقى لغواً بغير جواب، وكذلك إن دخلت الدار فأنت طالق، أو فأنت حر، لو حذف الفاء طلقت وعتق العبد في الحال، لأن الموجب لتعليق الطلاق إنما هو الفاء في الجملة الإسمية، فإذا عدمت انقطع الكلام عما قبله فصار إنشاء لا تعليقاً؛ من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الإرادة والفتيا: فإذا كانت الفاء هي التي ترتب دل على أنها للترتيب وثم للتراخي.

هذا حقيقتها؛ فتقتضي أن ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة، بخلاف الفاء وقد تستعمل لتراخي الرتب دون الزمان من باب مجاز التشبيه، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فرتبة الإيمان متراخية في العلو والشرف عن رتبة الإطعام والإعتاق المتقدمين عليه

فلذلك دخلت ثم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ فإن السجود وقع أولاً لكن رتبته كانت أشرف فرتبته متراخية. وكذلك قول الشاعر:

إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

ما بعد ثم هو قبل، غير أن المقصود هو التراخي في الرتب، فيقصد أن أباه كان أعظم رتبة منه، وجده كان أعظم رتبة من أبيه، فهذا المحسن للفظ ثم ـ ومن حروف الجر وبعضها للعطف.

حتى وإلى للغاية.

نحو بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة، أو سرت حتى دخلت مكة واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل يندرجان في المغيا أم لا؟ على أربعة أقوال: ثالثها الفرق بين أن تكون الغاية من الجنس فتندرج أم لا فلا تندرج، فإن كان المبيع رماناً والشجر كان رمانتان اندرجتا، وإلا فلا، الرابع الفرق بين أن يكون الفصل بينهما أمراً حسياً كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ فلا يندرج لأن الظلام متميز عن النهار بالبصر، أو لا فيندرج كما في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ هذه الأربعة أنقلها في انتهاء الغاية، وأما ابتداؤها فلا أنقل فيه إلا قولين.

فائدة المغيا لا بد أن يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته، فإذا قلت سرت إلى مكة من مصر، فلا بد أن تثبت حقيقة السير قبل مكة ويتكرر قبلها، أما ما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية، فلذلك قال بعض علماء الحنفية إن العامل في قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ليس هو اغسلوا أيديكم، لأن غسل اليد لا يثبت إلا بعد غسل المرافق، لأن اليد اسم لها من الإبط إلى الأصابع، وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلاً عن تكرره، بل الثابت قبل المرفق بعض اليد، فيكون تقدير الآية: اغسلوا أيديكم اتركوا من آباطكم إلى المرافق، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل، والترك ثبت قبل المرافق وتكرر إلى المرافق في

الترك، فيغسل مع المغسول، وهذا بحث حسن.

فائدة: حكاية العلماء الخلاف في اندراج الغاية، ينبغي أن يحمل على (إلى) دون (حتى) بسبب تضافر قول النحاة على أن حتى لها شروط: أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلاً في حكمه آخر جزء منه، أو متصلاً به فيه معنى التعظيم أو التحقير، فنصوا على اندراج ما بعدها في الحكم، فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى، بل يندرج ليس إلا ويحمل الخلاف على (إلى) فإنه ليس فيها نقل يعارضنا.

و(في) للظرفية والسببية نحو قوله ﷺ: «في النفس المؤمنة مئة من الإبل».

كونها للسببية أنكره جماعة من الأدباء، والصحيح ثبوته، فإن النفس ليست ظرف للإبل، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الإسراء «فرأيت في النار امرأة حميرية عُجل بروحها إلى النار لأنها حبست هرة حتى ماتت جوعاً وعطشاً فدخلت النار فيها»، معناه بسببها لأنها ليست في الهرة، ومنه «أحب في الله وأبغض في الله» أي أحب بسبب طاعة الله وأبغض بسبب معصية الله.

وللام التمليك نحو الماء لزيد، والاختصاص نحو هذا ابن لزيد، والاستحقاق نحو السرج للدابة، والتعليل نحو هذه العقوبة للتأديب، وللتأكيد نحو إن زيداً لقائم نحو قوله تعالى: ﴿لَنَسْفَعًا بِٱلنَّاصِيَةِ﴾.

ضابط التمليك أن يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله، فيفيد الملك لمن يقبله، ومنه قلنا العبد يملك لقوله عليه الصلاة والسلام: «من باع عبداً وله مال» والمواطن في ذلك ثلاثة، فموطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل، وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد، فيفيد الملك في الثاني إجماعاً وعدمه في الأول إجماعاً، وموطن غير معين نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ الآية فمن لاحظ قبول النوع للملك قال اللام للملك، ومن لاحظ عدم التعيين وعدم الحصر

قال تمليك غير المحصور لا يتصور جعلها للاختصاص. فالواحد والعدد المحصور متفق عليهما في إفادة الملك، وغير المحصور مختلف فيه، وقولنا في الاختصاص بهذا ابن لزيد أولى من قولنا أب لزيد فإن الأب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن، فقد يكون له أولاد أخر، وأما الابن فلا يكون له إلا أب واحد، والفرق بين الاستحقاق والاختصاص أن الاستحقاق أخص، فإن ضابطه ما شهدت به العادة، كما شهدت للفرس بالسرج وللحمار بالبرذعة، وللدار بالباب، فهذا هو الاستحقاق، وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة، فإنه ليس من لوازم الشيء أن يكون له ولد كما نقول في الفرس مع السرج.

الباء للإلصاق نحو مررت بزيد، والاستعانة نحو كتبت بالقلم، والتقليل نحو سعدت بطاعة الله، والتبعيض عند بعضهم، وهو منكر عند بعض أئمة اللغة.

وهي للمصاحبة نحو خرج زيد بثيابه، وبمعنى (في) نحو سكنت بمصر، والقائلون بالتبعيض اشترطوا أن تكون مع فعل يتعدى بنفسه، حتى لا يكون للتعدية، وزعموا أن من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ فإن العرب تقول مسحت رأسي ومسحت برأسي، فلم يبق فرق إلا التبعيض وليس كذلك بل نقول: (مسح) له مفعولان يتعدى لأحدهما بنفسه وللآخر بالباء، ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء بل عينتها لما هو آلة المسح، فإذا قلت مسحت يدي بالحائط فالرطوبة الممسوحة على يدك، والحائط هو الآلة التي أزيلت بها عن يدك، وإذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء ـ المزال هو على الحائط، ويدك هي الآلة المزيلة وكذلك مسحت يدي بالمنديل، المنديل آلة، والمنديل بيدي، فالتنظيف إنما وقع في المنديل لا في يدك، هذه قاعدة عربية، ولم تخير العرب في ذلك، وحيث قالت العرب مسحت رأسي، فالشيء المزال إنما هو عن الرأس، وحيث قالت برأسي، فالشيء المزال عن غيرها وقد أزيل بها.

ولنا قاعدة أخرى إجماعية وهي أن الأئمة أجمعت على أن الله تعالى لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الأعضاء بل أوجب علينا أن ننقل رطوبة أيدينا لرؤوسنا وجميع أعضاء الوضوء وعلى هذا يتعين أن يكون الرأس آلة مزيلة عن غيرها، لا أنها مزال عنها، فيتعين الباء فيها للتعدية، لأن العرب لا تعدي مسح للآلة بنفسها بل بالباء فالباء ليست للتبعيض في الآية بل للتعدية. لأنها على زعمهم لا تكون للتبعيض إلا حيث يتعدى الفعل بنفسه.

و«أو» إما للتخيير نحو قوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ أو للإباحة نحو اصحب الفقهاء أو الزهاد، وله الجمع بينهما بخلاف الأول، أو للشك نحو جاءني زيد أو عمرو، أو للإبهام نحو جاءني زيد أو عمرو وكنت عالماً بالآتي منهما وإنما أردت التلبيس على السامع، بخلاف الشك، أو التنويع نحو العدد إما زوج أو فرد، أي هو متنوع إلى هذين النوعين.

يصح الإبهام والإيهام بالباء موحدة من تحتها والياء باثنتين من تحتها، لأن المقصود التلبيس على السامع، وأنت في الشك لا تعلم الآتي منهما، وهذه فروق بحسب كل واحدة منها على حدتها، والفرق بين التخيير والإباحة والثلاثة الباقية أن الثلاثة الأخيرة لا تكون إلا في الخبر والتخيير والإباحة لا يكونان إلا في الأمر فهذا فرق عام، والفروق الأول خاصة، ومن التنويع قولنا العالم إما جماد أو نبات أوحيوان أي هو متنوع إلى هذه الأنواع الثلاثة.

الشرط:

(إن) وكل ما تضمن معناها: للشرط نحو إن جاء زيد جاء عمرو، ومن دخل داري فله درهم، وما تصنع أصنع، وأي شيء تفعل أفعل، ومتى أطعت الله سعدت وأين تجلس أجلس.

(إذا) تتضمن معنى الشرط أيضاً نحو إذا جاء زيد فأكرمه، وقد تعرى

عن الشرط نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢﴾ أي أقسم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة تجليه، فهي ظرف محض، وإذا كانت للشرط تقبل أن يعلق عليها المعلوم والمشكوك نحو إذا زالت الشمس فصل، فزوالها معلوم الوقوع، وإذا جاء زيد فاتني، فمجيئه مشكوك في وقوعه، ولا يعلق على إن إلا المشكوك في وقوعه فلا يقال إن زالت الشمس فصل.

فائدة: التعليق ينقسم أربعة أقسام مطلق على مطلق نحو إن جاء زيد فأكرمه، علق مطلق الإكرام على مطلق المجيء، وعام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لي حر فكل دخلة معلق عليها، وعتق كل عبد معلق على كل دخلة، وعام على مطلق نحو إن دخلت الدار فكل عبد لي حر، ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار فأنت حر، علق حريته على كل فرد من أفراد الأزمنة التي يقع الدخول فيها، وينشأ من هذه القاعدة فوائد جليلة وعظيمة.

منها أن اليمين تنحل بالمرة الواحدة في قولنا: متى دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مراراً لا تطلق إلا مرة واحدة، وإن كان الأصوليون والفقهاء نصوا على أن متى وحيث وأين من صيغ العموم، لأن المعلق عليه وإن كان عاماً إلا أن المعلق مطلق، فانحلت اليمين بالمرة، ومنها الفرق بين قول الفقهاء إذا قال كلما دخلت الدار فعلي درهم، وبين قولهم إذا قال: إن دخلت الدار أو متى دخلت الدار فعلي درهم؛ أن لزوم الدرهم يتكرر في الأول دون الثاني، بسبب أنه في الأول علق عاماً على عام فيتكرر، وفي الثاني مطلقاً على عام فلم يتكرر، ولذلك يتكرر عليه الطلاق في كلما دون متى ما وإن وإذا.

ومنها أن (إذا) وإن كانت مطلقة في الزمان مثل (إن) لكنها تدل على الزمان مطابقة لأنها من أسمائه (وإن) وإن كانت مطلقة في الزمان مثل إذا إلا أنها لا تدل على الزمان إلا بطريق الالتزام، لأنها لم توضع للزمان بل لربط أمر ما بما دخلت عليه وذلك لا بد فيه من الزمان وقد

دلت على الزمان التزاماً، وبالجملة هذه قاعدة شريفة يُعلم منها مباحث كثيرة في الأصول والفروع فينبغي أن تضبط.

(ولو) مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد أكرمته، وهي تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره، فمتى دخلت على ثبوتين فهما نفيان، أو على نفيين فهما ثبوتان أو على ثبوت ونفي فالثابت منفي والمنفي ثابت.

من خصائص الشرط أن يدخل على المستقبل ليس إلا كما تقدم أن عشر حقائق تتعلق بالاستقبال: منها الشرط وجزاؤه (ولو) تدخل على الماضي نحو لو زرتني أمس زرتك اليوم، فينبغي أن لا تكون للشرط، لكنها فيها ربط جملة بجملة فأشبهت الشرط من هذا الوجه، فقيل لها حرف شرط، مثال دخولها على النفيين قولك لو لم يأتني زيد لم أكرمه، فيدل كلامك على أنه أتاك وأكرمته، ومثال الثبوتين لو جاءني زيد أكرمته، فما جاءك ولا أكرمته، ومثال النفي والثبوت لو لم يأتني زيد عتبته، فقد أتاك وما عتبته، والثبوت والنفي نحو قولك لو أتاني زيد لم أعتبه يقتضي أنه ما أتاك وقد عتبته.

وعلى هذه القاعدة أشكل قوله عليه الصلاة والسلام: «نعم العبد صهيب، لو لم يخف الله لم يعصه» يقتضي أنه خاف وعصى، وذلك ذم والكلام سيق للمدح وإبعاد طوره عن المعصية، وهي قد دخلت على نفيين فيتعين أن يكونا ثبوتين فيلزم ما تقدم، فقال ابن عصفور (لو) منها بمعنى إن، (وإن) إذا دخلت على نفيين لا يكونان ثبوتين، فلا يلزم المحذور المتقدم، وقال الخسروشاهي: أصل (لو) إنما هي للربط فقط، وانقلاب النفي للثبوت أو الثبوت للنفي، إنما جاء من العرف، والحديث جاء بقاعدة اللغة دون العرف، وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله إن المسبب الواحد إذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه، وإن كان له سببان لا يلزم من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه، لأنه يثبت مع السبب الآخر، وغالب الناس أن

طاعتهم لله تعالى للخوف، فإنهم إذا لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا، فأخبر عليه الصلاة والسلام أن صهيباً اجتمع في حقه سببان الخوف والإجلال لله تعالى، فلو انتفى الخوف لم تصدر منه المعصية لأجل الإجلال، فلو لم يخف الله لم يعصه، وهذا غاية المدحة كما تقول لو لم يمرض زيد لمات، أي بالهرم، فإنه سبب آخر للموت، وحيث قلنا يلزم من النفي الثبوت إذا كان للفعل سبب واحد، فكلام النحاة محمول عليه.

فائدة: قال ابن يعيش ـ في شرح المفصل ـ (لو) تكون بمعنى (إن) تقول أعجبني لو قام زيد، أي قيامه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ ﴿٩﴾﴾ وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾﴾ فالمفعول به (هو لو وما بعدها) وكذا الفاعل في المثال الأول وهو غريب.

ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لأجل أن لا نفت النفي الكائن مع لو فصار ثبوتاً وإلا فحكم لو لم ينتقض، لقوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» يدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الأمر.

الأصل فيما تدخل عليه لو بما هو ثابت في ظاهر اللفظ أن يكون منفياً في المعنى فلما كان منفياً في المعنى (ولا) حرف نفي، والنفي إذا دخل على النفي صار ثبوتاً فلا جرم كان اسم لولا وجوداً فقلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها، ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضي ثبوته، فهذا تقرير كون حكم (لو) لم ينتقض.

وقولي على تقدير ورود الأمر قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه أكثر الناس: أن المراد وجوده

بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه: «لولا علي لهلك عمر» فعلي موجود حقيقة، والوجود في لولا أعم من كونه واقعاً، فإن المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع، وإنما هي واقعة على تقدير ورود الأمر، وذلك التقدير لم يقع ولا يقع، فقصدت إفهام هذا العموم. و(بل) لإبطال الحكم عن الأول وإيجابه الثاني نحو جاء زيد بل عمرو، وعكسها (لا) نحو جاء زيد لا عمرو، ولكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمرو، ولا بد من أن يتقدمها النفي في المفردات، أو يحصل تناقض بين المركبات.

أصل (بل) لإبطال الحكم عن الأول، وقد تستعمل مجازاً للإضراب عن الحديث في الجمل، فهي لإبطال المخبر عنه، وقد تستعمل لقطع الخبر وإبطاله مجازاً لما بين المخبر والخبر من التعلق والارتباط كقوله تعالى: ﴿بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ﴾ لم تبطل شيئاً مما أخبر عنه تعالى، بل المعنى، بل يكفي الحديث في هذه القصة لندخل في قصة أخرى، وكذلك قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى تَكْذِيبٍ ﴿١٩﴾﴾ للإضراب عن الخبر فيما تقدم دون المخبر عنه، والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم، فالإقامة تناقض السفر، فكأنك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو، فإن قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجز لعدم التناقض بين السفر والفقه، فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض.

أما تعليقنا على ما ذكره فكالتالي:

أما الواو: فما قاله القرافي من كونها لمطلق الجمع هو مذهب سيبويه ونقل الإجماع على ذلك السيرافي والسهيلي والفارسي وقال بإفادتها للترتيب قطرب والربعي والفراء وثعلب وأبو عمرو الزاهد وهشام والشافعي، هذا ما قاله ابن هشام في مغني اللبيب ج٢ ص٣٥٤.

أدلة الطرفين متنوعة فالذين قالوا لا تفيد الترتيب وأنها لمطلق

الجمع استدلوا بحديث «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان» أخرجه بمعناه النسائي واستدل به الجصاص واستشهد بما سمعه من شيخه أبي عمر غلام ثعلب وبكلام المبرد في كلام طويل.

وهو يوافق في ذلك مذهب البصريين وقد استشهد ابن مالك لمذهب البصريين بتقديم عيسى على أيوب في القرآن الكريم. وبقول لبيد:

أغلي السباء بكل أدكن عاتق   أو جونة قدحت وفض ختامها

ومعنى «قدحت» مزجت وهي لا تمزج حتى يفض ختامها. ذكر ذلك في شرحه للكافية.

قلت: ما ذهب إليه البصريون من عدم إفادتها للترتيب وما اشتهدوا به ليس كافياً، بل إن عطفها للاحق على السابق أغلبي وعندما يكون العكس فإن ذلك لنكتة كفضل عيسى على أيوب مثلاً أو للوزن في تأخير وفض ختامها عن «قدحت».

ولهذا فإن نوحاً يقدم غالباً في التنزيل الحكيم على إبراهيم وإذا لم يقدم وقعت الإشارة إلى تقدمه كقوله تعالى وهو يحكي قصة إبراهيم في سورة الأنعام ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ كُلًّا هَدَيْنَا ۚ وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾﴾. فكلمة ﴿مِن قَبْلِهِم﴾ رفعت احتمال الترتيب الناشئ عن التأخير.

وكذلك في سورة الأنبياء بعد ذكر عدد من الأنبياء ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ﴾. وهذا يكفي في دعوى كون الترتيب من باب الظاهر ولم أر من نبه على ما ذكرته لك والحمد لله.

وكذلك يقدم الأفضل في الحكم ومنه قوله تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ فالحلق أفضل من التقصير. وقد انبنى على هذا

الخلاف الدلالي كثير من مسائل الخلاف بين الفقهاء، فذهب الأحناف إلى أن الواو مطلقاً للجمع وليست فيها رائحة الترتيب ولهذا لا يشترط عندهم ترتيب أعضاء الوضوء للتعاطف بينهما في آية الوضوء بالواو كالمالكية.

وكذلك لو قال هذه طالق وهذه، دخلت الثانية في حكم الأولى. أما الحنابلة فهم يقولون بوجوب ترتيب أعضاء الوضوء لأدلة أخرى وهم يقولون إن الواو للجمع فلو قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق طلقت ثلاثاً، فلو كانت للترتيب لما لحقها غير الطلاق الأول.

الشافعية يقولون بالترتيب وينبني عليه لو قال عبيدي أحرار فلان وفلان في مرض موته ولم يحمل الثلث إلا بعضهم يبدأ بما بدأ به على القول بالترتيب وقد اختلفوا لو قال: إن دخلت الدار وكلمت زيداً، فقيل إذا فعلتهما طلقت لا عبرة بالسابق من اللاحق وقيل لا بد من الترتيب ذكره في التتمة. أما غير الشافعية فلا أثر للترتيب في تقديم بعض العبيد على بعض في الحكم وكذلك في مسألة الطلاق.

وباختصار فإن الواو هي للجمع والتشريك هذا أصلها بترتيب أو بدونه فإنها تحتمل الاستئناف والمعية وتكون بمعنى أو للاستئناف كقوله تعالى: ﴿لِنُبَيِّنَ لَكُمْۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾.

وقول الشاعر:

على الحكم المأتي يوماً إذا قضى قضيته أن لا يجور ويقصد

لأنها لو كانت عاطفة لكان الثاني شريكاً للأول في النفي فيحصل التناقض. أما المعية فهي المعروفة عند النحاة بواو المفعول معه أو التي تنصب الفعل المضارع المعطوف بها على فعل مجزوم، أما التي بمعنى أو فكقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ

﴿وَرُبَعَ﴾. وقد قدمنا طرفاً من معاني الواو في «المجمل» فلا داعي لإعادته.

أما الفاء: فقد قال القرافي، والفاء للتعقيب.

قلت: هي له كما قال وهو الترتيب بلا تراخ وهي تفيد التشريك. وكونها للترتيب مذهب الجمهور من النحاة خلافاً للفراء الذي قال إنه يجوز أن يكون المعطوف بها سابقاً لما عطف عليه وقال أبو عمر الجرمي إن دخلت على المواضع والمطر زال الترتيب كقول امرئ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها... إلخ.

ووجدت أكثر فاءات في سرد المواضع قول الحارث بن حلزة اليشكري:

بعد عهد لنا ببرقة شماء فأدنى ديارها الخلصاء

فالمحياة فالصفاح فأعنا ق فتاق فعاذب فالوفاء

فرياض القطا فأودية الشربب فالشعبتان فالأبلاء

وما ذكره من وجوب دخول الفاء في الجزاء إذا كان جملة اسمية هو كذلك. وكذلك إذا كان جملة فعلية طلبية أو مسبوقة بحرف تنفيس أو مقرونة بقد أو بما أو ربما أو لن، وهذا مذهب البصريين. وأجاز أهل الكوفة عدم ذلك وعن الأخفش إنه واقع في النثر الصحيح وإن منه قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ﴾ وحديث اللقطة «إن جاء صاحبها وإلا استمتعت بها» ولهذا قال أبو يوسف إن التعليق يكون واقعاً حملاً لكلامه على الفائدة، فتضمر الفاء وهو مبني على خلاف للنحاة. انظر حاشية ابن عابدين.

وقال ابن عابدين إن العامة لا يفرقون بين دخول الفاء وعدمه

فيحملون على عرفهم ونقل عن العلامة قاسم إنه يحمل كلام كل عاقد وناذر وحالف على لغته.

ومسائل وجوب اقتران الشرط بالفاء نظمها ابن الهمام في الفتح بقوله:

تعلم جواب الشرط حتماً قرانه بفاء إذا ما فعله طلباً أتى
كذا جامداً أو مقسماً كان أو بقد ورب وسين أو بسوف ادر يا فتى
أو اسمية أو كان منفي ما وإن ولن من يحد عما حددناه قد عتا

وينبني على الترتيب فيما لو قال: «إن دخلت فكلمت زيداً فأنت طالق» إنه يشترط في وقوع الطلاق تقديم الدخول على الكلام كما جزم به الرافعي.

وأما ثم: فما ذكره فيها تأويل حسن فالرد على من أنكر كون ثم للترتيب وقد أنكره الأخفش وقطرب وذهب إلى إنكاره أبو عاصم العبادي وقد قال بعض العلماء إن في الكلام تقديماً وتأخيراً وقال بعضهم هو من ترتيب الخبر وليس دليلاً على الترتيب المخبر عنه وقد تكون بمعنى الفاء.

وأما أو: فالمعاني التي ذكر فيها هي التي ذكر ابن مالك في الألفية وغيره إلا أن ابن مالك جعل مكان التنويع التقسيم وزاد الإضراب ومعاقبة الواو فقال:

خير أبح قسم بأو وأبهم واشكك وإضراب بها أيضاً نمي
وربما عقبت الواو إذا لم يلفِ ذو النطق لشك منفذا

أما وقوعها موقع الواو في إفادة الجمع المطلق فهو كثير في التشبيه والتقدير كقوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾. ومن التقدير ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ ومن التقدير العددي

﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ﴾ وقيل هي للإضراب عن الفراء ويحتمل بيت جرير المعنيين:

جاء الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربه موسى على قدر

وفرق في المغني بين التخيير والإباحة بأن التي للتخيير هي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يمتنع فيه الجمع نحو تزوج هنداً أو أختها وحمل عليه آيتي الكفارة والفدية قائلاً: لا يجوز الجمع بين الإطعام والكسوة والتحرير على أن الجميع الكفارة، ولا بين الصيام والصدقة والنسك على أنها الفدية.

أما الإباحة فهي واقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع نحو جالس العلماء أو الزهاد وإذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع على رأي ابن هشام نحو ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾.

قلت: أو في آية الحرابة ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَـٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ وهذه لا تدخل في التعريف الذي أشار إليه ابن هشام في المغني. ومع ذلك فقد أدت إلى خلاف بين العلماء هل هي لتخيير الإمام أم كل عقوبة خاصة بفعل قد تشتمل عليه الحرابة.

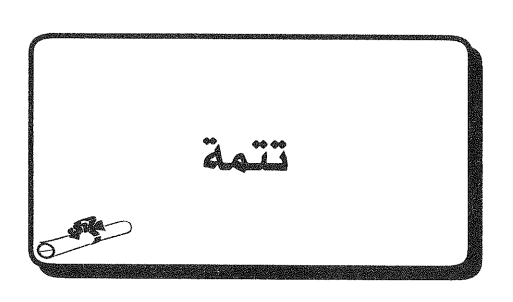
أما بل ولا ولكن: فإن بل لها حالات، فهي بعد النفي والنهي ك (لكن) تقرر حكم ما قبلها وتحكم بضده لما بعدها. وفي الإثبات تنقل حكم الأول للثاني فيكون الأول بمنزلة المسكوت عنه فلا حكم له. وهذا هو الإضراب وقد يكون إبطالاً لما قبله كقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌۢ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾. وانتقالاً من غرض إلى آخر كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾﴾ إلى قوله: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾﴾ وهذا ما أشار إليه ابن بونا الشنقيطي بقوله:

بل مع الجملة ما قبل بطل   وانتقلوا لغير الإبطال ببل

وأما «لا» فتعطف النداء والأمر والدعاء والتحضيض.

هذا ما أردنا ذكره باختصار من معاني بعض الأحرف. ونحن نشفعه بتتمة في بعض الكلمات التي أدت إلى اختلاف الفقهاء.





تتمة

في نهاية هذا الجزء من أمالي الدلالات نود أن نلفت انتباه طلبة العلم الشرعي بقوة على ضرورة اللغة العربية في التعامل مع نصوص الكتاب والسنة وللتواصل مع آراء كبار الأئمة ولتوطيد الصلة وتأكيد العلاقة وتمرين طلبة أصول الفقه واللغة على السواء عقدت هذه التتمة لإثارة عيون مسائل اختلف فيها الأئمة الأعلام وحملة الأقلام من الفقهاء بناءً على اختلاف لغوي ناشئ عن دعوى اشتراك أو دعوى تباين أو ظهور المعنى ورجحانه في جهة أو تأويل لفظ إلى وجه خفي لقرينة من القرائن.

أو تنازع في لفظ بين الوضع اللغوي والحقيقة الشرعية.

ولم أعْدُ الإثارة واكتفيت بالإشارة لتكون موضوع بحث الطلاب وتجربة ذوي الألباب وقد أشير قليلاً إلى مرجع أو نكتة أو قول قائل تسهيلاً للبحث وأغفل ذلك غالباً بغية الاختصار والاقتصار.

وهذه الألفاظ التي اخترتها من غير ترتيب كنماذج من أبواب فقهية شتى ألفاظ أدت إلى اختلاف بين العلماء جعلتها دليلاً على ما وراءها مما لم يذكر وهو كثير كفكفنا عنه شباة القلم وأوجفنا إليه من طلبتنا طامحات الهمم.

١ ـ الإحفاء:

بالنسبة للشارب هل المبالغة في الأخذ منه كالحلق أو هو بمعنى

حفه أخذ بحفافيه أي بجانبيه وقد أمرنا بإحفاء الشارب، خلاف بين الفقهاء. تبعاً لخلاف أهل اللغة.

٢ ـ الإدام:

هل لا بد أن يكون مائعاً أو كل ما يؤتدم به خلاف لغوي وفقهي فيما لو حلف لا يأكل إداماً فأتدم بالتمر مثلاً.

٣ ـ الإقعاء:

وقد نهي عنه في الصلاة هل هو إلصاق الإليتين بالتراب ونصب الساقين أو هو وضع الإليتين على العقبين بين السجدتين أو هو أن يجلس على وركيه غير متمكن مستوفزاً عن النضر بن شميل، خلاف لغوي وفقهي.

٤ ـ البيات:

هل هو مختص بالليل في حديث (أين باتت يده) أو هو عام في غيره لأن بات بمعنى ظل في المكان خلاف لغوي وفقهي.

٥ ـ البيع:

هل هو التعاقد أو السوم في حديث (المتبايعان بالخيار) بين المالكية والأحناف من جهة والشافعية والحنابلة من جهة أخرى.

٦ ـ الاتكاء:

ورد في الحديث النهي عن الأكل متكئاً الاتكاء هو التربع جالساً وهو أيضاً الميل على الشق معتمداً عليه حمله ابن الأثير على الأول.

٧ ـ الجار:

في شفعة الجار هل هو المجاور على الأصل اللغوي أو هو جار

أخص بمعنى الشريك كما سمت العرب الزوجة جارة في قول الأعشى:

أيا جارتا بيني فإنك طالقه كذاك أمور الناس غاد وطارقه

خلاف بين الجمهور والأحناف.

٨ ـ الشفق:

الحمرة أو البياض وعليه متى يحل وقت العشاء. اللغة تحتملهما، خلاف بين الأحناف والجمهور.

٩ ـ اليد:

هل يدخل فيها العضد مع الذراع أو هي حقيقة في الكف؟ ينبني عليه الخلاف في دخول المرفقين هل هو بإلى أو بأصل وضع اليد؟

١٠ ـ اليوم:

هل يشمل الليل والنهار أو هو خاص بالأخير؟ فمن نذر اعتكاف يوم قال مالك الليلة من اليوم قال أحمد الليلة ليست من اليوم مستشهداً بقول الخليل بن أحمد إنه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس.

١١ ـ الطهر:

في حديث (أيما إهاب دبغ فقد طهر) التردد بين المعنى اللغوي وهو النظافة والمعنى الشرعي وهو الطهارة المبيحة للاستعمال في مختلف أوجهه ـ العدوي على الرسالة ـ.

١٢ ـ الفاكهة:

هل تشمل التمر والرمان؟ الخلاف بين أبي حنيفة القائل لا

تشملهما والجمهور تشملهما، مسألة الوضع اللغوي والواو في الآية هل تفيد المغايرة وعليه لو حلف لا يأكل فاكهة فأكل أحدهما فهل يحنث؟.

١٣ ـ الفيء:

هل هو الغنيمة؟ على حد قول مهلهل:

فلا وأبي جليلة ما أفأنا   من النعم الموبل من بعير

أو هو ما فاء أي رجع بغير قتال كما هو في سورة الحشر يترتب عليه الخلاف في الفيء والأنفال والغنيمة هل هي مترادفة أو متباينة وهل بقيت على أصلها اللغوي أم انتقلت إلى حقائق شرعية وينبني عليه تصرف الإمام في غير الخمس خلاف.

١٤ ـ الفرج:

بالنسبة لنقض وضوء الرجل بمسه هل هو الذكر خاصة كما ذهب إليه مالك وأخذته اللغة الفرنسية (La verge) أو يشمل الأنثيين وحلقة الدبر كما ذهب إليه الشافعي.

١٥ ـ القرء:

التلمساني عن ابن الأنباري إن يجمع على قروء فلا يكون إلا في الطهر، وإن جمع على أقراء هو للحيض وهو ميل إلى مذهب مالك والشافعي. الخلاف اللغوي والفقهي معروف في هذه المسألة.

١٦ ـ القصة:

في حديث عائشة (حتى ترين القصة) هل هي الخرقة أو القطنة البيضاء تدخلها المرأة لترى أثر الدم كما ذهب إليه الجوهري، زاد الصاغاني هي كالخيط الأبيض يخرج بعد انقطاع الدم، قال ابن سيده

ماء أبيض من مصالة الحيض في آخره.

في المسألة خلاف بين اللغويين وعليه انبنى خلاف بين الفقهاء.

١٧ ـ القنوت:

في الحديث (إنه ما زال يقنت في الفجر) هل هو طول القيام أو الدعاء. فيه خلاف واللغة تحتمل المعنيين.

١٨ ـ الكعب:

الذي هو حد ما يغسل من الرجلين العظم الناتئ أعلى القدمين أو العظمان المستديران على جانبيه على حد قول الأسود بن يعفر:

أهل الخورنق والسدير وبارق والقصر ذي الكعبات من سنداد

١٩ ـ الرواح:

إلى الجمعة هل هو ما بعد زوال الشمس كما ذهب إليه المالكية لأنه يقابل الغدو لغة أو الرواح هو الذهاب للجمعة ولو كان وقت الغداة كما ذهب إليه غيرهم، وفي موضوع الجمعة اختلفوا في البكور والتهجير.

٢٠ ـ الغسل:

هل يطلق لغة على إفاضة الماء على الجسد دون دلك كما ذهب إليه جمهور الفقهاء. أو لا يطلق إلا على ما كان معه إمرار اليد على العضو وهو الدلك وذلك ما ذهب إليه المالكية.

٢١ ـ الصعيد:

هو من الصعود كلما صعد على وجه الأرض فيجوز التيمم على ما صعد على وجه الأرض كالحجارة كما ذهب إليه المالكية. أو الصعيد مرادف للتراب كما ذهب إليه الشافعية وغيرهم.

٢٢ ـ العجل التبيع:

في الزكاة هل هو ما تبع قرنه أذنيه كما يراه المالكية فيكون ابن سنتين، أو هو تبيع لأنه ما زال يتبع أمه فيكون ابن سنة واحدة كما ذهب إليه الجمهور.

٢٣ ـ الركبة:

ركبة البعير هل هي في يديه أو في رجله والنهي عن البروك في الصلاة بروك البعير على ركبتيه ماذا يستفاد منه؟ النزول على اليدين أو على الركبتين؟.

راجع زاد المعاد وقارن أقوال أهل اللغة بأقوال الفقهاء.

٢٤ ـ النكاح:

(لا ينكح المحرم ولا ينكح) هل يحمل على العقد الذي هو حقيقة شرعية وهذا مذهب الجمهور، أو على الوطء وهو الحقيقة اللغوية وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة.

٢٥ ـ القوم:

هل يدخل فيهم النساء أو يخص الرجال فيما لو حبس على قومه قال تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ . . .﴾ الآية، قال الشاعر:

وما أدري وسوف إخال أدري ... أقوم آل حصن أم نساء

فخلاف فقهي.

٢٦ ـ الوضوء:

الوضوء مما مست النار هل يحمل على اللغوي لحديث عكراش أو يحمل على الشرعي لأنه الأصل في كلام الشارع؟

٢٧ ـ الحمل:

في قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ﴾ له يحمل على حمل الجنين في البطن كما ذهب إليه الجمهور أو يحمل على حمله على اليدين والظهر فترة الرضاع كما ذهب إليه أبو حنيفة. راجع المغني لابن قدامة في باب الرضاع.

٢٨ ـ الملامسة:

ملامسة النساء التي تنقض الوضوء هل مجرد اللمس بدون حائل كما ذهب إليه الجمهور أو الجماع كما ذهب إليه أبو حنيفة.

٢٩ ـ الوجه:

هل هو مشتق من المواجهة فلا يجب غسل البياض بين خط الشعر والأذن أم كل ذلك وجه لغة فيجب غسله دون تفريق بين الأمرد وبين الملتحي ـ خلاف.

٣٠ ـ الربي:

وزنها كحبلي من الغنم التي نهي عن أخذها في الزكاة، قال أهل اللغة: هي الحديثة النتاج ولو مات ولدها أو التي تربي في البيت من أجل اللبن وهو قول ابن الأثير، قال الفقهاء هي التي تربى ولدها عزاه الأحناف لمحمد بن الحسن قائلين إنه كسيبويه والخليل في اللغة، حاشية ابن عابدين ج٤/ ٤٤.

وبجمع الربي على رباب على وزن فعال بضم أوله وهو جمع شاذ نادر مما جمع عليه ظئر وظؤار ورخل ورخال.

هذه ثلاثون كلمة طويناها في فصل متواضع ولو نشرناها بعد الطية لكانت سفراً ضخماً تشتبك فيه أقوال الأصوليين واللغويين والفقهاء والمحدثين واستدعى ذلك إثارة الشوارد وإنارة المقاصد

بالشواهد وليس هذا مقصدنا الآن ويكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق.



الفصل الأخير عن
الفقه الإسلامي ـ تعريفه وتطوره ومكانته

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين القائل (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد فهذا بحث ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل، حول تعريف الفقه وتطوره ومكانته، لا يدعي اقتناص الشوارد ولا قيد الأوابد لكنه يكتفي بإيضاح بعض المقاصد.

فأقول وبالله التوفيق، وهو الهادي بمنه إلى سواء الطريق:

الفقه لغة: هو مصدر من فقه بكسر عين الفعل في الماضي يفقه بفتح عينه في المضارع، وفيه لغة أخرى هي فقه بالضم في الماضي والمضارع وهي تشير إلى رسوخ ملكة الفقه في النفس حتى تصير كالطبع والسجية[1].

وزاد الحافظ ابن حجر في فتح الباري لغة ثالثة هي: فقه بالفتح إذا سبق في الفهم[2]، وهذه اللغة لم تذكرها المعاجم المشهورة فعلى هذا تكون فقه مثلثة عين الماضي، مثناة عين المضارع إذ ليس في

---

(١) تاج العروس للزبيدي، ج٩، ص٤٠٢.

(٢) الفتح ١/ص١٦٥.

مضارعها إلا يفقه بالفتح ويفقه بالضم.

والفقه مصدر غير مقيس، وإنما أصله السماع، ويرجع في أصله إلى معنيين بالنظر إلى اختلاف «تعبير علماء اللغة» في التفسير الأولي لمادة فقه.

أولهما: الفهم والفطنة والإدراك والعلم. وهذا الأصل اقتصرت عليه أكثر المعاجم كالجوهري في صحاحه والمجد في قاموسه، والفيومي في مصباحه.

وهذا الأصل هو الذي عليه أكثر الأئمة الأوائل، ولنذكر مثالاً واحداً نكتفي به من كلامهم:

فيقول أحمد بن فارس المتوفى سنة **٣٩٥هـ**:

«فقه الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه، يقولون لا يفقه ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة فقيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك»[١].

ثانيهما: أن أصل معناه يرجع إلى الشق والفتح، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري في الفائق في غريب الحديث وأبو السعادات ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث أيضاً[٢].

ونكتفي بنقل كلام الزمخشري هنا: «سلمان رضي الله عنه نزل على نبطية بالعراق، فقال لها هل هنا مكان نظيف أصلي فيه، فقالت: طهر قلبك وصل حيث شئت، فقال سلمان: فقهت، أي فطنت وارتأت الصواب»[٣].

---

(١) مقاييس اللغة ٤/ ٤٤٢ ج٢١ تحقيق عبد السلام محمد هارون، مصطفى البابي الحلبي.

(٢) الزمخشري، الفائق، البابي الحلبي، ج٣، ص١٣٤.

(٣) (تاج العروس) للزبيدي، ج٩ ـ ص٤٠٢.

والفقه حقيقة الشق والفتح، والفقيه العالم الذي يشق الأحكام، ويفتش عن حقائقها، ويفتح ما استغلق منها، وما وقعت من العربية فاؤه فاء وعينه قافاً جله دال على هذا المعنى نحو قولهم: تفقأ شحماً، وفقح الجرو وفقر للفسيل وفقصت البيضة، عن الفرخ، وتفقعت الأرض عن الطرثوث»[1].

قلت: وما ذهب إليه الزمخشري وأبو السعادات من أن الفقه في أصل اللغة يرجع إلى الشق والفتح ليس ظاهراً.

أولاً: لمخالفته لكلام الأئمة الأرسخ قدماً والأسبق زمناً.

ثانياً: اعتماد الزمخشري على القياس عن طريق ما يسمى بالاشتقاق الأكبر وهو ما فيه مناسبة في بعض الأحرف الأصلية فقط.

يعتبر ضعيفاً وغير مقيس، قال أبو حيان: لم يقل بالاشتقاق الأكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به[2]. وذكر ذلك صاحب المراقي عند قوله:

الجذب والجبذ كبير ويرى ... للأكبر الثلم وثلبا من درى

وزيادة على هذا فإن مذهب الجمهور هو: أن اللغة لا تثبت بالقياس، وهو الراجح عند ابن الحاجب إذ اللغة نقل محض[3].

ونكتفي بذكر هذين الاتجاهين في التعريف اللغوي للفقه.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن بعض علماء الأصول حاول التوسع في المعنى اللغوي فقال القارفي: إن الفقه يطلق على الشعر والطب، وتبعه بعض علماء الأصول فقالوا: الفقه لغة الفهم والشعر والطب[4].

---

(١) الزمخشري، الفائق، البابي الحلبي، ج٣، ص١٣٤.

(٢) عن نشر البنود على مراقي السعود.

(٣) نفسه ص١١١.

(٤) المرجع السابق ص١٩، ويراجع إرشاد الفحول للشوكاني ص١٦.

ولعل هذا الكلام من باب المجاز اللغوي، لأن الشعر والطب يحتاجان إلى فهم وفطنة فهو تعبير بالملزوم عن اللازم. فالعرب ما كانت تسمي الفقه طباً، وإن سمع عنها: فحل طب بالضراب أي حاذق، في معرفة الحامل من الحائل، أي أنه يعرف الناقة ذات الضبع وهي التي تشتهي الفحل، ولا يراد به الطب الذي هو علاج الجسم أو النفس.

وذهب العلامة ابن القيم في إعلام الموقعين إلى أن الفقه أخص من الفهم لأن الفقه هو فهم مراد المتكلم من كلامه وهو قدر زائد على مجرد فهم ما وقع له اللفظ[1].

أما القرافي فنقل عن أبي إسحٰق الشيرازي أنه إدراك للأشياء الخفية، فتقول: فقهت كلامك ولا تقول فقهت السماء والأرض[2].

وهذه خلاصة ما ذكره العلماء للمعنى اللغوي لكلمة الفقه.

مقدمة في تطور كلمة الفقه قبل الحديث عن اصطلاح الأصوليين:

كلمة الفقه كانت معروفة في الجاهلية، بمعنى الفهم لا بمعنى العلم المخصوص، وما كانوا يستعملون لفظ فقيه أوعالم فيما استعملا فيه بعد الإسلام.

هذا ما يقوله محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي (في كتابه) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي...

ولكني أرى أنه لم يكن شائعاً بينهم بالمعنى المخصوص وإنما الذي سجل عن العرب قولهم ـ كما رأينا سابقاً ـ جمل فقيه أي فطين بأحوال النوق، لأن اللغة العربية كانت تميل إلى التعبير عن

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٢١٩.

(٢) موسوعة الفقه المصرية.

المحسوسات قبل النقلة التي شهدتها بمجيء الإسلام وبنزول القرآن الكريم، فلم يكونوا يعرفون مثلاً الفاسق كما نقله الأصبهاني عن ابن الأعرابي ونص كلام ابن الأعرابي على ما نقله الجوهري.

لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب، وإنما قالوا:

فسقت الرطبة خرجت عن قشرها.

قال ابن الأعرابي:

(لم يسمع قط في كلام الجاهلية ولا في شعرهم فاسق)...

نقل الشيخ مرتضى: عن بعض فقهاء اللغة أن الفسق من الألفاظ الإسلامية لا يعرف إطلاقها على هذا المعنى قبل الإسلام، وإن كان أصل معناها، الخروج، فهي من الحقائق الشرعية التي صارت في معناها حقيقة عرفية في الشرع، وقد بسطه الخفاجي في العناية[1] ومثل هذا كثير فإن كلمة الأدب ما كانت شائعة قبل الإسلام وإنما كانت العرب تعرف الأدب الذي يدعو إلى المأدبة وهي طعام يصنع للجماعة، قال طرفة:....

نحن في المشتاة ندعو الجفلى   لا ترى الآدب فينا ينتقر

والجفلى هي الدعوة العامة، والنقرى الدعوة الخاصة..

ثم تطورت كلمة الأدب إلى أن أصبحت تعني الأخلاق الفاضلة وأصبحت بعد ذلك تطلق على علم خاص.

قال الخفاجي في العناية نقلاً عن الجوالقي في شرح أدب الكاتب:

«الأدب في اللغة حسن الأخلاق وفعل المكارم، وإطلاقه على

---

(١) التاج ٧/ ٤٩.

علوم العربية مولد حديث في الإسلام»[1].

والفقه من هذه الألفاظ التي تطورت تطوراً ملموساً منذ ظهور الإسلام، ففي الصدر الأول استعملت كلمة الفقه في النصوص الشرعية لمعنيين:

أولهما: الفهم الذي يتصف به الشخص.

وثانيهما: النصوص الشرعية.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[2].

ومنه ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[3].

ومنه ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[4].

ومن السنة: قول النبي ﷺ في دعائه لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين..» الحديث، متفق عليه[5].

فهو محتمل للمعنيين أي معنى الفهم ومعنى العلم بنصوص الشريعة...

ومن المعنى الأول قول علي رضي الله عنه لابن الكواء وقد سأله عن قوله تعالى: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا ۝١ فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا ۝٢﴾ قال له: ويحك اسأل تفقهاً ولا تسأل تعنتاً...[6].

ثانيهما: النصوص الشرعية ومنه قوله ﷺ: «رب حامل فقه غير

---

(١) التاج ١/١٤٤.

(٢) سورة هود: الآية ٩١.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٤٤.

(٤) سورة الأنعام من الآية ٦٥.

(٥) الفتح ١/١٦٤ ـ ١٦٥.

(٦) الموافقات للشاطبي ١/٥ إلى آخر القصة.

فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[1]. وهو جزء من حديث أخرجه أحمد في المسند والترمذي وقال صحيح.

وابن حبان وصححه الحاكم.

ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تفقهوا قبل أن تسودوا»[2].

قال أبو عبد الله ـ البخاري ـ وبعد أن تسودوا وقد تعلم أصحاب النبي ﷺ بعد كبر سنهم.

بعد هذه المقدمة القصيرة عن معنى الفقه في القرآن والسنة، نستنتج أن الفقه بمعنى المعلوم، كانت تغطي علوم الدين كلها من عقيدة وأحكام عبادات ومعاملات، وحدود، كما تغطي أدلتها من كتاب وسنة، كل ذلك يعتبر فقهاً، لأن متعلقه الدين، والدين كما هو معروف إذا أطلق فإنه يدل على الإسلام والإيمان والإحسان، ومع ذلك فنحن نلاحظ استعمال كلمة الفقه، في بعض الآثار الواردة عن بعض السلف في عصر الصحابة، بجانب الكتاب والسنة، مما يشير إلى شيء خاص وليس حتماً منافياً ولكنه على كل حال زائد على حرفية النص، فمن ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما: أفضل الجهاد من بنى مسجداً يعلم فيه القرآن والفقه والسنة[3]. رواه شريك عن ليث بن سليم عن يحيى بن أبي كثير عن علي الأزدي، قال: أردت الجهاد فأتيت ابن عباس فقال لي:

ألا أدلك على ما هو خير تأتي مسجداً فتقرأ فيه القرآن وتعلم فيه الفقه»[4].

---

(١) فيض القدير على الجامع الصغير ـ الماوي /٦.

(٢) الفتح ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٣) القرطبي ٨/٢٩٦.

(٤) نفسه.

وهذا يدل على أن الفقه بدأ في تمثيل مصطلح خاص متميز في أيام الصحابة، وذلك راجع إلى ظهور مسائل اجتهادية، كمسألة ميراث الجد مع الأخوة، ومسألة أراضي العراق وغيرها من أرض الخراج ومسألة درء الحد عمن ولدت لستة أشهر، وغيرها من المسائل التي تستدعي الاجتهاد وإعمال النظر، وظهور هذه المسائل كان نتيجة لتلاحق التطورات في المجتمع الإسلامي الذي اتسعت رقعته، وتنوعت عناصر مكوناته، وكان القرآن الكريم الذي جمع جمعاً أولياً على عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق وجمعاً نهائياً على عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه وعن الخلفاء الراشدين جميعاً. . . . والذي جمع الناس على مصحف واحد ووزعه على الآفاق وألغى ما سواه وكان ذلك بمحضر الملأ من الصحابة ومشورتهم.

وكان العامل الأساسي في المحافظة على وحدة العقيدة والشريعة جمع الناس على مصحف واحد. . .

إلا أن الصحابة وهم حملة السنة قد تفرقوا في الأقطار والأصقاع كل واحد يحمل معه من السنة ما وعى، ليفتي ويقضي حسب ما سمع وبقدر ما فهم، فاختلفت بعض الآراء في المسائل الفقهية، إلا أنهم حفظوا من الاختلاف في مسائل العقيدة. فبرزت الحاجة للنظر في المصدر الثاني من مصادر الشريعة وهو السنة، فكان أول جمع لها بأمر أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز في نهاية القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني حيث كتب إلى عامله في المدينة المنورة، أن يجمع السنة ثم تبارى العلماء في جمع الحديث وتصحيحه وتنقيحه.

فمن أوائل الكتب التي وصلت من السلف إلى الخلف صحيفة همام ابن منبه المتوفى سنة ١٣٢هـ ومسند أبي حنيفة ت١٥٠هـ وموطأ مالك بن أنس سنة ١٧٩هـ ومسند أبي داود الطيالسي المتوفى ٢٠٤هـ. ومسند الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ وهكذا توالت كتب الحديث من جوامع وسنن ومسانيد ومستخرجات ومستدركات.

وفي نفس الوقت تقريباً، اهتم العلماء باستخراج المسائل الفقهية وتجريدها بعد تحرير الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد، فتكونت مدارس فقهية في الحجاز والعراق ومصر وكثرت الآراء واتسعت القضايا وتباينت الفتوى. وظهرت مسائل استنباطية معزوة إلى أصحابها الذين لم يعودوا مجرد مفتين، وإنما مؤسسي مدارس يشار إليهم بالبنان، نظراً لرسوخ أقدامهم في العلم ودقة مداركهم في الفهم، فألفت المدونات، كمدونة ابن القاسم التي نقلها عن مالك، وكتاب الأم للشافعي، وغيرهما من الكتب التي تعتني بالمسائل الفقهية الاستنباطية، وكان الأمر يقتضي وضع قواعد، ومناهج ليسلكها السالكون في التعامل مع النصوص، واستنباط المسائل منها.

وسميت هذه المسائل الجديدة فقهاً، وأخذت القواعد التي تحكم كيفية الاستنباط والتعامل مع النصوص اسم أصول الفقه.

هذه الأطوار التي مرت بها الشريعة من عهد الصحابة الذين جمعوا القرآن الكريم وجمعوا الناس على مصحف واحد، وعهد التابعين الذين بدأوا مسيرة جمع السنة، والذين من بعدهم من الأئمة الذين اجتهدوا في استخراج المسائل واستنباطها، كل ذلك قد أثر في تطور معنى كلمة فقه، وبدون شك فإن هذا قد خلف ظلالاً على تعامل العلماء من بعدهم، مع تعريف هذه الكلمة وتحديد مفهومها الدقيق، وذلك ما سنراه بعد هذه المقدمة.

تعريف الأصوليين للفقه:

اختلف الأصوليون في تعريف الفقه على ضوء ما ذكرنا في مقدمة هذا البحث:

١ ـ فذهب بعضهم إلى أن الفقه مرادف للعلم بالشريعة أي أنه شامل للعلم بالأحكام الثابتة بالنصوص القطعية، أو تلك الثابتة بالطرق الظنية.

٢ ـ وذهب بعضهم إلى أنه الثابت بالنصوص القطعية فقط.

٣ ـ وذهب الجمهور إلى أنه العلم بالأحكام المستفادة عن طريق الاستنباط والاجتهاد.

٤ ـ وذهب فريق رابع إلى أنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب عن طريق الأدلة التفصيلية.

فهذه أربع طرق يمثل الأولى منها ـ وهي التي ترى أنه شامل للأحكام القطعية والظنية، من العلماء:

البزدوي الحنفي، وقد نقل ابن عابدين عنه في رد المحتار عن شرح التحرير أن التعميم قد مضى غير واحد من المتأخرين على أنه الحق، وعليه عمل السلف والخلف[1].

أما المذهب الذي يقول بأنه الثابت بالنصوص القطعية فمن الذاهبين إليه إمام الحرمين في البرهان، حيث يقول:

«فإن قيل في الفقه؟ قلنا: هو في اصطلاح الشريعة:

العلم بأحكام التكليف.

فإن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون. قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون».

وذكر بعد ذلك قوله: قد ذكرنا أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية.

وما ذكره إمام الحرمين[2] ذكر مثله ابن الهمام الحنفي في التحرير.. بقوله: إن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية القطعية لا

---

(١) الموسوعة المصرية ١/ ١١ مع تصرف.

(٢) البرهان ٨٥/ ٨٦.

الظنية. وأن الظن ليس من الفقه، والأحكام المظنونة ليست مما يسمى العلم بها فقهاً»[1].

أما المذهب الثالث: فقد قال به أيضاً كثير من العلماء، حيث خصص الفقه بالمسائل المظنونة. قال علاء الدين شمس النظر الحنفي ٥٣٩هـ في كتابه المسمى ميزان الأصول في نتائج العقول:

«وأما العلم السمعي فنوعان:

أحدهما ثابت بطريق القطع واليقين، وهو ما ثبت بالنص المفسر من الكتاب والخبر المتواتر والمشهور والإجماع.

والثاني: ثابت بطريق الظاهر بناءً على غالب الرأي وأكبر الظن، وهو ما ثبت بظواهر الكتاب والسنة المتواترة، وما ثبت بخبر الواحد والقياس الشرعي.

وهذا النوع بقسمية يسمى علم الشرائع والأحكام، ويسمى علم الفقه في عرف الفقهاء وأهل الكلام، وإن كان اسم الفقه لغة وحقيقة لا اختصاص له بهذا النوع من العلم بل هو اسم للوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به علم يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال مطلقاً، كعلم النحو واللغة والطب ونحوهما، يقال فلان فقيه في النحو والطب واللغة إذا كان قادراً على الاستنباط والاستخراج في ذلك[2].

فيفهم من هذا الكلام أن الفقه إنما يطلق على العلم بالمسائل الظنية لأنه إنما أطلقه على النوع الثاني بقسميه وهما:

١ ـ ما ثبت عن طريق الظواهر وغالب الرأي والظن من جهة.

٢ ـ أو ما ثبت عن طريق الآحاد والقياس من جهة أخرى ـ فهذا بيان كلامه.

---

(١) الموسوعة الصمرية، ص١١ وما بعدها.

(٢) ميزان الأصول ـ قطر، ص٩ ـ ١٠.

وأكثر علماء الأصول لا يبتعدون كثيراً عن هذا التعريف الأخير. فإنهم يعرفون الفقه بأنه: معرفة الأحكام الشرعية العملية التي طريقها الاجتهاد كما قال الشيرازي في اللمع: فيخرج العلم بالذوات والعلم بالأحكام العقلية والحسية والوضعية كالحساب والهندسة والنحو والصرف[1] إلى آخره.

وفي شرح أحمد بن قاسم العبادي الشافعي، على ورقات إمام الحرمين، ممزوجاً بكلام المؤلف وتعليق جلال الدين المحلي ما يلي:

(الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، وأن الوتر مندوب، وأن النية من الليل شرط في صحة صوم رمضان، وأن القتل بمثقل يوجب القصاص ونحو ذلك من مسائل الخلاف، ثم إنهم اشترطوا أن يكون العلم حاصلاً عن طريق الاجتهاد للمتصف به، ليخرج علم المقلد بهذه المسائل، وكذلك ليخرج العلم بضروريات الدين كوجوب الصلوات الخمس، وحرمة الفاحشة فهذه لا تسمى فقهاً على حد هذا التعريف[2]، هامش إرشاد الفحول شرح أحمد بن قاسم لورقات إمام الحرمين).

أما المذهب الرابع: فلم يفصل بين قطع ولا ظن، ولم يشترط الاجتهاد بالنص، إلا أنه قال: إن العلم بهذه الأحكام الشرعية يجب أن يكون مكتسباً من أدلتها التفصيلية، وهذا ما ذهب إليه السبكي في جمع الجوامع.

ونظمه سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي. في نظمه المسمى بمراقي السعود:

الفقه هو العلم بالأحكام ... للشرع والفعل نماها النامي
أدلة التفصيل منها مكتسب ... والعلم بالصلاح فيما قد ذهب

---

(١) الموسوعة المصرية، ١/ ٦٠.

(٢) إرشاد الفحول ١٢، ١٣، ١٤، انتهى منقولاً بالمعنى وباختصار شديد.

قال في شرحه نشر البنود: والفقه اصطلاحاً هو العلم بجميع الأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية والمراد بالأحكام التامة التي هي ثبوت أمر لآخر إيجاباً أو سلباً احترازاً عن العلم بالذوات والصفات والأفعال[1].

وهذا العلامة الزركشي ينقل في كتابه المنثور في القواعد عن جلة من علماء الأصول تعريف الفقه فيقول: فصل:

قال القاضي حسين: الفقه افتتاح علم الحوادث على الإنسان أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان.

حكاه عنه البغوي في تعليقه...

وقال ابن سراقة في كتابه في الأصول:

حقيقة الفقه عندي الاستنباط... قال الله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾.

بعد الطرائق الأربع في تعريف الفقه عن الأصوليين، والقاسم المشترك بين هذه التعريفات هو أنها نقلت الفقه عن أصله اللغوي وهو الفهم، إلى معنى مجاور هو العلم الذي ليس بمعنى المعلوم، وإنما بمعناه المصدري الذي هو حصول العلم أو الملكة الراسخة في النفس.

فالفقه في هذه التعريفات هو علم الإنسان بالشيء إلا أن بعض العلماء الآخرين وإن كانوا قد أخذوا بعض الآراء السالفة بعين الاعتبار إلا أنهم قدموا تعريفات أخرى تنظر إلى الفقه كعلم بمعنى شيء مستقل عن كونه صفة للمجتهد.

---

(١) نشر البنود ١/١٩١ ومن المعلوم أن الشنقيطي يعتمد في نظمه غالباً على جمع الجوامع لابن السبكي، ولفظ جمع الجوامع (والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية) جـ١، ص٣٢ ـ ٣٣ بشرح المحلي وحاشية البناني.

فمن هؤلاء الإمام الغزالي والزركشي من الشافعية، فالغزالي اهتم به من حيث علاقته بتزكية النفوس، فخصصه قائلاً: في ذكر الألفاظ التي صرفت عن أصلها الذي كانت عليه عند السلف الصالح.

(اللفظ الأول الفقه، فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتوى، والوقوف على دقائق علمها واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقاً وأكثر اشتغالاً بها يقال: هو الأفقه، ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول يطلق على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب)[1].

وقد أطال في الاستدلال...

وكما يلاحظ فإن أبا حامد رحمه الله تعالى جعل الفقه علماً خاصاً بغض النظر عن المتصف به، خلافاً لمصطلح الأصوليين، إلا أنه وقع في التخصيص بدلاً من أن يتركه على عمومه، الذي يدل عليه إضافته للدين وهو كل ما يطلب من العباد من إسلام وإيمان وإحسان كما ورد في الحديث الصحيح، هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم...

وكما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ...﴾، الآية.

أما الزركشي، فذكر تعريفات عدة بعضها يقارب تعريف الأصوليين، وبعضها يجانبه، ولأهمية كلامه ننقل أكثر ونصه: في (أ)، ص١٧.

وكذلك قال السمعاني في القواطع: هو استنباط حكم المشكل من الواضح.

قال رسول الله ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيه» أي غير مستنبط،

---

(١) إحياء علوم الدين ج١، ص ٢٨.

ومعناه: أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط منها.

قال: وما أشبه الفقه إلا بغواص في بحر در كلما غاص في بحر فطنته استخرج دراً وغيره يستخرج آجراً.

ومن المحاسن قول الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها.

وقال الإمام في الغياثي: أهم المطالب في الفقه التدرب في مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهو الذي يسمى فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة.

واعلم أن الفقه أنواع:

أحدهما: معرفة أحكام الحوادث نصاً واستنباطاً، وعليه صنف الأصحاب تعاليقهم المبسوطة على مختصر المزني.

والثاني: معرفة الجمع والفرق، وعليه جل مناظرات السلف حتى قال بعضهم: الفقه فرق وجمع، ومن أحسن ما وصف فيه كتاب الشيخ أبي محمد الجويني، وأبي الخير بن جماعة المقدسي. وكل فرق بين مسألتين مؤثر ما لم يغلب على الظن أن الجامع أظهر.

قال الإمام رحمه الله: ولا يكتفى بالخيالات عند الفروق، بل وإن كان اجتماع مسألتين أظهر في الظن من افتراقهما ـ وجب القضاء باجتماعهما، وإن انقدح فرق على بعد.

إلى أن قال: فائدة:

كان بعض المشايخ يقول: العلوم ثلاثة علم نضج وما احترق وهو علم الأصول والنحو، وعلم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير، وعلم نضج واحترق وهو علم الفقه والحديث.

وكان الشيخ صدر الدين بن المرحل ـ رحمه الله يقول: ينبغي للإنسان أن يكون في الفقه قيماً، وفي الأصول راجحاً وفي بقية العلوم

مشاركاً[1].



(1) بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد، تحقيق الدكتور: تيسير فائق أحمد محمود ط١، ١٤٠٢هـ نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، ج١، ص٦٧ ـ ٨٧٢

تطور الفقه

من المعلوم أن الأصل الأول للفقه هو القرآن الكريم الذي أنزله الله على رسوله ﷺ: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ . . .﴾، ﴿. . لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾. والأصل الثاني هو السنة النبوية وهي مجموعة أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، فهذان الأصلان لا خلاف فيهما[١].

وكل الأصول الأخرى راجعة إليهما من إجماع وقياس واستدلال - وهو كما يقول علماء الأصول دليل ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس كاستصحاب الحال، وشرع من قبلنا والاستحسان عند الحنفية والمالكية والمصالح المرسلة[٢].

وأنواع هذا الدليل ليست موضع اتفاق بين العلماء، ذكرنا هذه المصادر كتوطئة لتطور الفقه، لأن التطور الزمني للفقه كان نتيجة لتسلسل ظهور هذه الأدلة وبروزها، والمكانة التي أخذتها في التشريع.

فالطور الأول: هو طور نزول الوحي وحياة النبي ﷺ وهو طور تأسيس الشريعة، وكمال العقيدة، وإقرار أصول الحلال والحرام ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي . . .﴾ الآية.

---

(١) يرجع إلى مقدمات ابن رشد الكبير، ص١٤.

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن حسن الثعالبي الفاسي، ص٨٢٢

(وإن الحلال بين وإن الحرام بين. . .) الحديث.

فهذا الطور من مبعث سيدنا رسول الله ﷺ إلى وفاته، وهي فترة الوحي أي نزول القرآن الكريم، وتلقي السنة المطهرة عنه ﷺ. ثم جاء عصر الصحابة رضي الله عنهم الذي امتد ما يناهز القرن، وانتشر الإسلام، وتفرق الصحابة في شتى الأقطار والأصقاع ينشرون الإسلام بين أقوام مختلفي الأعراق والأعراف والطباع فاعترضتهم قضايا فقهية بعضها يمس أنظمة الدولة الإدارية والمالية كقضايا الأراضي المفتوحة ـ والتي أصبحت فيما بعد خراجية ـ ومشكلات دون ذلك كميراث الجد مع الأخوة.

إلا أن مركز الدولة واهتمام الخليفة شخصياً بالقضاء والفتوى سهل الإجماع في كثير من المسائل، حيث يجمع الصحابة عند النازلة فيستشيرهم فيجمعون على أمر، فيصبح إجماعهم أمراً لا معقب له وحجة على القرون من بعدهم.

وقد لا يجمعون فيظل باب الاجتهاد مفتوحاً في وجه من بعدهم، وبروز أهمية الإجماع في التشريع يمثل الطور الثاني من أطوار الفقه وما كان لهذا التطور أن يحدث في حياة النبي ﷺ لأن الإجماع في عهده غير ممكن لنزول الوحي فالحجة في حياته ﷺ هي القرآن والسنة، فالمرجع الوحيد في النوازل هو النبي ﷺ.

وفي الطور الثاني: الذي يمثله عهد الصحابة رضوان الله عليهم برز القياس وظهرت بوادره الأولى في قياس الشارب على القاذف عند من أثبته. إلى غير ذلك من المسائل التي احتاج الصحابة فيها إلى إعمال أوجه الرأي، وتقليب أوجه النظر، كحادثة الوباء في الشام ـ الطاعون ـ التي وقع فيها الحوار بين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة رضي الله عنهما ـ واختلف الصحابة عليهما، فأيدت طائفة رأي عمر، وأيدت أخرى رأي أبي عبيدة حيث قال لعمر: أفراراً من قدر الله؟ فقال له عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة: نعم، فراراً من قدر الله إلى

قدر الله. أرأيت لو كانت لك إبل في وادٍ له عدوتان إحداها خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ وإن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله[1]. ولم ينكر أحد عليهما استعمال الرأي والقياس.

وكان ذلك قبل أن يأتي عبد الرحمن بن عوف بحديث عن النبي ﷺ.

وتنامى القياس في عصر التابعين، وتابعي التابعين، فظهر أئمة الفتوى في هذا العصر، ونضجت الآراء التي نقلت عن الصحابة، وتكونت مدارس متعددة على هدي الاجتهادات المختلفة، وتباينت هذه المدارس لا في الفروع فقط ولكن أيضاً في نظرتها إلى الأصول التي تؤخذ منها الأحكام، هذا التباين ليس ناشئاً عن تفاوت أصحابها في فهم القرآن والاطلاع على السنة، فهم متفاوتون فعلاً في ذلك، فقد يطلع بعضهم على ما لم يطلع عليه غيره، ويصح عنده ما لم يثبت عند غيره. ولا بسبب اختلافهم في تفسير النصوص من الناحية اللغوية فحسب. فقد اختلفوا في ذلك ولكن الاختلاف قد ينشأ بسبب تقدير بعضهم لأهمية دليل على حساب آخر، مما يوجد اختلافاً في ترتيب الأدلة من إمام إلى آخر، فيحكم هذا برجحان دليل يحكم غيره بكونه مرجوحاً، فعلى سبيل المثال أبو حنيفة النعمان بن ثابت يمنع العمل بخبر الآحاد في قضايا عموم البلوى، وهي القضايا التي يحتاج إليها كل الناس حاجة ماسة تقتضي السؤال عنها لكثرة تكررها، وقضاء العادة بنقل الخبر فيها متواتراً كما نقل الكمال بن الهمام[2] وخالفه الجمهور فسميت مدرسة أبي حنيفة بمدرسة الرأي.

وعلى العكس من ذلك فإن الإمام أحمد يفضل الحديث الضعيف

---

(١) المقدمات الكبرى لابن رشد، ص٢٠ ـ ٢١.

(٢) التحرير والتحرير ٢/ ٢٩٥.

على الرأي، ويجب أن نشير إلى أن هذا الضعف يجب أن لا يصل درجة البطلان أو النكارة، فهذا لا يحتج به الإمام أحمد كما يقول الإمام ابن القيم[١].

مما جعل مدرسته تسمى بمدرسة أهل الحديث...

والإمامان مالك والشافعي أقرب إلى مدرسة أهل الحديث مع اختلاف أيضاً بين مالك وغيره في تقديم عمل أهل المدينة على خبر الواحد في القضايا التي تدعو الحاجة إلى انتشارها بين الناس[٢]. وكذلك فإن مذهبه عرف عنه الأخذ بالمصالح المرسلة، وسد الذرائع وإعطاء الوسائل في الكثير من الحالات حكم المقاصد.

وهذا الطور الثالث الذي انتهى إليه تطور التعامل مع النصوص، وكانت نتيجته ميلاد أصول الفقه، التي تهدف إلى وضع ضوابط من شأنها أن تؤصل كيفية التعامل مع الكتاب والسنة، في استنباط الأحكام واستخراج المسائل، فاهتمت بدلالات الألفاظ الشرعية وتعريف الأحكام والمفاهيم وتعريف الأدلة الأصلية والفرعية، والتعادل والتراجيح[٣].

أما الطور الرابع: فهو اقتصار كثير من الفقهاء على تقليد مذهب معين لا يجيزون لأنفسهم الخروج عنه، ولا الاقتباس من خارجه مما عطل نمو الفقه بمعنى الاستنباط، والتعامل مع المشكلات المتجددة في ضوء النصوص الشرعية، والأقيسة المطابقة للمعايير المقررة.

فقد آثرت أن أقسم تطور الفقه على ضوء تطور التعامل مع النصوص وبروز نوع من الأدلة بشكل أكثر ظهوراً في فترة معينة لأن

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣١، ٧٧.

(٢) المدارك للقاضي عياض ١/ ٦٨ و٧١.

(٣) يراجع في هذا المحلى على جمع الجوامع للسبكي ١/ ص٢٣، وما بعدها.

ذلك هو حقيقة التطور الذي على ضوئه يمكن تقويم الحركة الفقهية بشكل أكثر وضوحاً.

وقد تعرض بعض المؤلفين في هذا العصر لأطوار الفقه فقسمها تقسيماً مشابهاً إلى أنه ليس مماثلاً في منطلقاته تماماً للتقسيم الذي ذكرته آنفاً.

فمن هؤلاء على سبيل المثال محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، في كتابه الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.

وكذلك المستشرقة: بوجينا غيانة في كتابها تاريخ التشريع الإسلامي، فقد قسم الفاسي أطوار الفقه إلى أربعة أطوار:

الأول: طور طفولة الفقه وهو من أول بعثة النبي ﷺ إلى وفاته.

والثاني: سماه طور الشباب وهو زمن الخلفاء الراشدين إلى آخر القرن الثاني.

والثالث: سماه طور الكهولة إلى آخر القرن الرابع.

والرابع: سماه طور الشيخوخة والهرم وهو ما بعد القرن الرابع إلى زمانه مبيناً الأسباب الموجبة لتلك التطورات، أمام كل قسم ملخص التاريخ السياسي لتلك المدة في الأمم الإسلامية بالإجمال[(١)].

هذا كلامه في مقدمته وهو كلام قد يكون مقبولاً لولا وصفه لطور النبي ﷺ بطور الطفولة، فهو خطأ في العبارة وغلط في المضمون، فلو أطلق عليه كما أطلقنا طور التأسيس والكمال لكان أولى وأحق.

وأما المستشرقة بوجينا غيانة في كتابها تاريخ التشريع الإسلامي فقد تعرضت للأطوار الأربعة بشكل يختلف قليلاً عن سابقه إلا أنها في نهاية التقسيم وصلت إلى ستة أطوار:

---

(١) محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، مقدمات كتابه السابق الذكر.

فتقول:

في عهد رسول الله ﷺ كان هو المرجع الأول، والأخير في أمور الدين... ثم ذكرت الطور الثاني.

وهو ما بعد وفاة رسول الله ﷺ فذكرت الإجماع والقياس...

وذكرت جماعة من الصحابة ممن اشتهر بالفقه كالخلفاء الأربعة وذكرت الطور الثالث وهو عهد التابعين.

وذكرت الطور الرابع وهو طور التقليد، وطور الشيخوخة إلا أنها أوضحت أن بعض العلماء لم يرضخوا للتقليد ودعوا إلى الاجتهاد والتجديد وسمت ثلاثة منهم: العلامة ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، والشيخ محمد عبد الوهاب رحمهم الله تعالى وأثنت على دعوتهم.

إلا أنها وصلت في النهاية إلى ستة أطوار:

١ ـ التشريع في عهده عليه الصلاة والسلام.

٢ ـ في عهد الخلفاء الأربعة.

٣ ـ بعد هذا العهد إلى أوائل القرن الثاني.

٤ ـ من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع.

٥ ـ من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد **٦٥٦** هـ.

٦ ـ التشريع من سقوط بغداد إلى الآن.

هذا التقسيم أخذته من الشيخ محمد الخضري بك في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي وأخذت تقسيمها الرباعي من الحجوي والأستاذ عبد الوهاب خلاف تاريخ التشريع الإسلامي من ص**٢٤** إلى ص**٣٣**.

وفي العصر الحديث ظهرت بوادر مشجعة إلى تنامي الوعي الفقهي، وظهور روح اجتهادية شوروية تعتمد على المجامع الفقهية التي

أنشئت هنا وهناك وبدون أن أعلن تسمية ما يصدر عنها بإجماع فإنه يمكن أن يسمى بفقه جماعي، أو أن أطلق عليه فقه الشورى انطلاقاً من الأمر بالشورى الوارد في القرآن الكريم وما ورد في الخبر الذي رواه الطبراني بسنده يرفعه إلى رسول الله ﷺ وفيه كيف نفعل في أمر لم نجده في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ.

فقال: سلوا الصالحين واجعلوه شورى[1].

وفيه عبد الله بن كيسان وضعفه الجمهور، والضعيف يحتج به عند بعضهم في فضائل الأعمال بشروط والشورى من فضائل الأعمال.

وكذلك فإن ظهور موسوعات فقهية بدأت بمحاولة في الشام صدر قرار إنشائها سنة ١٩٥٦م.

وبعدها الموسوعة المصرية، والموسوعة الكويتية وهي في طور التحرير والموسوعة الأردنية في طور النشوء، وغيرها.

وكذلك قامت دعوات إلى تدريس الفقه في الجامعات القانونية صادرة عن مؤتمرات قانونية، كتلك الصادرة عن الندوة الأولى لعمداء كليات الحقوق بالجامعات العربية التي انعقدت في إبريل سنة ١٩٧٣م، بيروت.

أو الندوة الثانية لعمداء كليات الحقوق في العالم العربي التي انعقدت في بغداد سنة ١٩٧٤م.

إلى غير ذلك من المؤتمرات كمؤتمر وزراء الداخلية والعدل، في الجامعة العربية.

هذه كلها مؤشرات للتطور الحديث الذي تشهده ساحة العودة إلى الفقه متمثلة في المجامع والموسوعات والندوات والمؤتمرات، وإذا

---

(١) الغزالي ـ إحياء علوم الدين، تعليقات الزين العراق على الأحياء، جـ١، ص ٢٠ مطبعة دار الكتب الكبرى.

ساعده ظهور بعض الدوريات والمجلات فإن من شأن ذلك أن يقدم ثروة لا يمكن تقديرها لفائدة فقهنا الإسلامي.

مكانة الفقه:

مكانة الفقه بمختلف معانيه السابقة، مكانة منيفة ومنزلة شريفة، ولقد ذكرنا من الأحاديث عند كلامنا على معناه ما فيه الكفاية، إلا أننا نضيف هنا بعض الإشارات إلى أهمية تعلم الفقه:

أولاً: قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ...﴾ الآي.

ففي هذه الآية إشارتان لطيفتان:

الأولى: إن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَـٰلِحٌ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ ...﴾ الآية. وهي تحض على النفير للجهاد، ثم قوبلت بآية تحض على النفير للتفقه في الدين، أو القعود عن النفير للتفقه حسب أوجه التفسير المعروفة في الآية.

وهذا يدل على أن طلب العلم والتفقه في الدين فرض كفاية.

الثانية: كلمة التفقه تدل على بذل الجهد، والتكلف والوسع في طلب الفقه كما يدل على فضل طلب الفقه.

حديث: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[١].

---

(١) يراجع في ذلك كله: القرطبي - في التفسير ٨/ ٢٩٤ - ٢٩٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور ١١/ ٦١ - ٦٢.

والحديث: «خير دينكم أيسره، وأفضل العبادة الفقه» أخرجه ابن عبد البر من حديث أنس بسند ضعيف[1].

والحديث: «إنكم أصبحتم في زمان كثير فقهاؤه قليل قراؤه وخطباؤه قليل سائلوه كثير معطوه، العمل فيه خير من العلم، وسيأتي على الناس زمان قليل فقهاؤه كثير خطباؤه، قليل معطوه كثير سائلوه، العلم فيه خير من العمل»[2]... رواه الطبراني من حديث حزام بن حكيم عن عمه وقيل عن أبيه وإسناده ضعيف... وأخرجه أبو عمر بن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله.

وأخرج أبو عمر موقوفاً على أبي هريرة: لأن أجلس ساعة فأفقه في ديني أحب إلي من أن أحيي ليلة إلى الصباح.

وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: ما عبد الله بمثل الفقه[3].

ولذلك جزم العلماء بأن الفقه أفضل العلوم[4].

ففضائل الفقه لا تحصى، ومزاياه لا تعد.

قال الحجوي: الأمة الإسلامية لا حياة لها بدون الفقه، ولا جامعة تجمعها سوى رابطة الفقه وعقيدة الإسلام، ولا تتعصب لأي جنس فهي دائمة بدوام الفقه، ومضمحلة باضمحلاله إلى أن يقول:

فالفقه الإسلامي من مفاخر الأمة الإسلامية، كيف لا...

وهو مؤسس على روح العدل والمساواة واحترام الملك لذويه... واحترام النواميس الطبيعية، وقد اعتبر درء المفاسد مقدماً

---

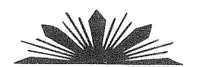
(١) الطبراني في الأوسط، وأبو بكر الآجري في فضل العلم، وأبو نعيم في رياض المتعلمين من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف الزين العراقي على الإحياء ص٧.

(٢) نفسه.

(٣) جامع بيان العلم وفضله: ٢٤.

(٤) التحرير والتنوير ١١/ ٦٢.

على جلب المصالح، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، ولا ضرار ولا ضررا، وتقديم الأهم عى المهم[1] وبنيت أحكامه على مصالح العباد وعلى التسهيل والتيسير ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ الآية.



---

(١) الحجوي ص١٤.

الخلاصة

بعد استعراضنا أقوال العلماء حول تعريف الفقه لغة واصطلاحاً وتطور الفقه سواء من الناحية المصطلحية أو من ناحية المضمون ومكانة الفقه يمكن أن نستخلص ما يلي:

أولاً: كلمة الفقه في اللغة تعني الفهم، والفطنة، والإدراك، والعلم عند أكثر علماء اللغة. وهي معان متقاربة ومتجاورة بعضها بالأصالة وبعضها بالتبعية.

فالفهم هو الأصل والعلم بالتبع من باب التعبير عن اللازم بالملزوم، فالعلم يلزم منه الفهم والفقه أيضاً هو فهم خفايا الأمور وخباياها.

والفقه يرجع في أصل معناه إلى الشق والفتح عند بعض اللغويين وهو قول تعرضنا له بالنقد والتمحيص.

كلمة الفقه تطورت من أصل في الجاهلية: هو فحل فقيه أي فطن يميز النوق الحوامل من الحوائل. إلى رجل فقيه أي فطن في الدين عالم بأسراره وفقيه أي مجتهد مستنبط للأحكام.

وأخيراً إلى فقيه حافظ لبعض المسائل الفقهية ولو لم يكن مجتهداً للفقه عند أكثر الأصوليين معنى قائم وهو العلم الحاصل له بأحكام الشريعة عامة منصوصة أو مستنبطة وهو قول جيد رجحه ابن عابدين.

علم حاصل عن طريق الأدلة القطعية وهو قول الكمال بن الهمام وقول إمام الحرمين في البرهان.

علم حاصل عن طريق الاستنباط والاجتهاد وهو قول السمرقندي وإمام الحرمين في الورقات وشارحيه العبادي والمحلي.

علم بالأحكام الشرعية العملية مكتسب من طريق الأدلة التفصيلية وهو قول تاج الدين بن السبكي وشروحه والغزالي في المستصفى والسمة المشتركة بين هؤلاء جميعاً أن الفقه هو صفة للفقيه وليس شيئاً مستقلاً عنه.

علم قائم بذاته وصفاً قائماً بالمجتهد وهو علم من علوم الشريعة من عبادات ومعاملات وحدود، فالفقه هو نفس الأحكام وليس مجرد العلم بها على حد تعبير الشيخ مصطفى الزرقا[1].

الفقه علم شامل للعقيدة والمعاملات والعبادات مرادف لعلم الدين، وهذا إطلاق كثير في كلام المتقدمين وهو الحقيقية الشرعية للفقه وهو الذي يجب المصير إليه وهو الحق إن شاء الله، فالحديث يقول: .... ورب حامل فقه... وهو عام في الكتاب والسنة فقد يكون المحمول عقيدة كما قد يكون أحكاماً عملية فتخصيصه ببعض أفراده إنما هو تخصيص عرفي مصطلحي وقد نبه العبادي على أن هذا التخصيص ليس مصطلحاً شرعياً وإنما هو مصطلح أصولي على أنه تردد في آخر كلامه.

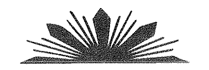
وإنما تصرف الأصوليون في كلمة الفقه بالتخصيص ليصلوا بذلك إلى تعريف الفقيه وهو المجتهد الذي يتصف بالملكة الراسخة والفهم الصائب الذي ينفذ من خلاله إلى أغوار الشريعة فيدرك حكمها ومراميها يحمل النظير على النظير ويعرف حكم المفهوم من المنطوق، بصيراً بموارد الشريعة ومقاصد الشارع.

---

(١) المدخل الفقهي جـ١، ص٦٠.

فهذا الذي يوصف بأنه فقيه أهل للاستنباط وعلمه القائم به هو الذي يوصف بأنه فقه وكأنهم أخذوا ذلك من قول النبي ﷺ «رب حامل فقه غير فقيه»، فإنه يدل على أن الفقيه الكامل لا بد أن يتصف بوصف زائد على التحمل كما يدل من جهة أخرى على إطلاق الفقه على رواية سائر علوم الدين.

وفي الختام فإن الفقه قد مر بأدوار وأطوار اقتضتها طبيعة الزمان وضرورة الأوان فخرج منها منتصراً وعلى جل مشاكلها مقتدراً وهو علم له منزلة رفيعة في معارج علوم الشريعة من أوسعها وأكثرها فائدة وأغناها وأطيبها مائدة فهو بحر لا يدرك له ساحل ومعين لا ينضب وفيه حل لكل مشاكل المعاملات ومسائلها يحافظ على الثوابت ويستوعب المتغيرات مرونة في غير ميوعة وثباتاً في غير جمود. دائم العطاء متسع الأرجاء فكيف وأصله الذي يستمد منه مادته وينال بفضله ديمومته كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وسنة نبيه الذي لا ينطق عن الهوى صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً... وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...





خاتمة

هذه خاتمة هذا التأليف المختصر الذي لم يستوعب تفريعات الأصوليين في الفصول التي تطرق إليها لأن مراعاة أحوال طلبة العلم الذين كان بالأصالة موجهاً إليهم قد رسمت إطاره وحددت مساره فلم تترك لمؤلفه الحبل على الغارب، فكان مقيد الخطا غير سارب، ومع ذلك فإن نتائج عامة تهدي خطوات الباحثين على دربه يمكن أن نقدمها هنا وإن كان بعضها مكرراً لما في التكرار من مزية تركيز المعلومات في ذهن المتلقي حتى يحفظها في ذاكرته ويفهم معناها والحفظ والفهم هما عنصرا العلم وعماد المعرفة.

وهذه النتائج هي:

أولاً ضرورة التواصل مع اللغة العربية وتوصيلها إلى ناشئة طلبة العلم.

ثانياً الربط بين اللغة العربية مفردات ونحواً وصرفاً وبين الفقه أصولاً وفروعاً وقواعد إذ قد تبين أنه لا يمكن دراسة الفقه بمعزل عن اللغة العربية وبخاصة الفقه المقارن ومسائل الخلاف التي مردها تفاوت أفهام العلماء لنصوص الكتاب والسنة.

ثالثاً إن الربط بين اللغة والفقه على ضوء التطور العرفي للغة سيلغي كثيراً من الخلاف في المسائل الراجعة إلى كلام الناس وذلك كمسائل الشروط وصيغ الطلاق والعقود ونحو ذلك لأن واقع اللغة العامية يجب اعتباره كما قال أبو يوسف في مسألة عدم

ذكر الفاء في جواب الشرط التي كان مقرراً في الفقه الحنفي وغيره، أنه يلغى الشرط والتعليق وقال أبو يوسف إن ذلك لا يلغيه لأن الناس لم يعودوا يهتمون بهذه الفاء.

ولهذا فإن كثيراً من المسائل الفقهية المبنية على الفصحى لم يعد لها ما يبرر الإبقاء عليها فهي أقرب إلى الرياضة الذهنية والتمرين منها إلى واقع الفتوى والقضاء الذي يعتمد على الحقائق العرفية التي هي نتاج تطور الاستعمال وقد ذكرنا موقف المدرسة الشافعية القديمة ويمثلها القاضي حسين المروروذي وغيره وهي مدرسة محافظة إلى حد يشبه التعبد بالوضع اللغوي حتى في مجال المعاملات من بيع ونكاح وطلاق إلا أن بجانبها مدرسة أخرى يمثلها إمام الحرمين والغزالي تساير الاستعمال العرفي المتطور للغة وهي بهذا تتفق مع أغلبية المذاهب الأخرى التي تقول بتقديم الحقيقة العرفية على الحقيقة الوضعية.

رابعاً لقد أوضحنا أن اللغة أساس عظيم من أسس الاختلاف بين الفقهاء وفي بعض الأحيان تكون الأساس الوحيد المتفرد باستنباط الحكم وأحياناً أخرى تكون من بين الأسس التي ينبني عليها الخلاف لوجود أسباب أخرى كتعارض بين النصوص أو تجاذب الأدلة التي ترجع إلى المقاصد إلا أن اللغة تظل مرجحة من المرجحات التي لا يستغني عنها الفقيه.

خامساً ولما تقدم فإن العلاقة بين اللغة والفقه تعد رافداً من روافد الاجتهاد في القضايا الجديدة المعاصرة مرجعاً للترجيح في القضايا القديمة التي للأوائل فيها مواقف مختلفة.

سادساً يجب استنطاق أهل اللغة من جديد حول القضايا الفقهية ودراسة الفقه في ضوء ما يستنتج من ذلك الاستنطاق.

سابعاً يجب بذل الجهد لنشر الكتب القديمة التي ألفت في العلاقة بين اللغة والشريعة ككتاب ابن الأزرق المالكي وكتاب أبي بكر بن

العربي ملجئة المتفقهين إلى غوامض النحويين وغيرها.

والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك مما كتبت يدي ودار في خلدي ونطق به لساني وتناهى إليه جناني.



شجرة الدلالات

دلالة اللغة

الألفاظ المقيدة لمعنى

المعنى

مطابقة — تضمن — التزام

الحقيقة — الحقيقية العرفية — الحقيقة الشرعية — المجاز

الجمهور — الألقاب من جهة الوضوح — الأحناف

ألقاب مشتركة

الجمهور:

المنطوق	المفهوم
المحكم	ـ الموافقة
دلالة الاقتضاء	فحوى الخطاب
دلالة الإشارة	ـ المخالفة
دلالة الإيماء	(دليل الخطاب)

الأحناف:

دلالة النظام	دلالة اللفظ
عبارة النص	المحكم
اقتضاء النص	المفسر
إشارة النص	النص
دلالة النص	الظاهر

النص	الظاهر
الخاص	العام
المطلق	المقيد
الأمر	النهي

المبين	المؤول
الكلي	الجزئي
المتواطئ	المشكك
المشترك	المترادف

المتباين

المجمل، المتشابه — الجمهور — الألقاب من جهة الغموض — الأحناف — الخفاء، الإشكال، الإجمال، الشابه

١ ـ الكلي: هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.
٢ ـ الجزئي: هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه.
٣ ـ المتباين: هي ألفاظ وضع كل واحد منها لمعنى خاص ـ كالإنسان والفرس.
٤ ـ المشكك: اللفظ الموضوع لمعنى كلي غير مستوفي محاله إما بالكثرة أو القلة ـ كالنور بالنسبة للشمس والسراج.
٥ ـ المتواطئ: هو لفظ استوت فيه جميع أفراده فليس أظهر في بعضها من بعض ـ كالحيوان.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة